

على اومليل

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص. ب: ١٨١٣ ـ ١١
تلفون: ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط
١٩٩١

الطبعة الثانية
تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٣

تمهيد

يتناول هذا الكتاب قضية الاختلاف: كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف تعاملوا فكرياً معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصَّل من هذا كله رصيد يمكن أن يُسند دعوانا الآن إلى مشروعية الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده؟

هناك نوعان من الاختلاف: اختلاف داخل المعتقد الواحد، إلا أن الاطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة، ويكون الاختلاف في مستوى التأويل. فهناك نصوص واحدة، الا أنها تؤدي إلى تعدد المعنى، تُؤوَّل تأويلات مختلفة تُقام عليها أنساق من المذاهب. هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين. هذا النوع من الاختلاف الدائر داخل العقيدة الواحدة سوف نعرض له.

الا أننا اهتممنا خاصة بنوع آخر من الاختلاف: اختلاف مفكري الاسلام مع الاطراف المناقضة لهم، أي اختلاف بينهم وبين الذين هم خارج دائرة المعتقد المشترك.

هناك كيفيات ومستويات متعددة للاختلاف، الا أن في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثله الاختلاف الديني. وفي المجتمع الاسلامي التقليدي أعطى الدين السائد لأديانٍ دون غيرها شرعية وحدود التواجد معه، وهي «الاديان الكتابية»، وما عداها من عقائد فلا شرعية له. إلا أن هذه العقائد التي لا شرعية رسمية لها وجدت مع ذلك، وكان لاتباعها في بعض الفترات نشاط بل

نفوذ داخل جهاز الدولة. وقد جرى جدل بين هؤلاء وبين المسلمين نشأت عنه مناظرات عقائدية، بل انه قد كيَّف تكوين بعض المذاهب الفكرية الدينية وعلى رأسها مذهب المعتزلة.

اهتممنا بهذا النوع من الجدل الديني مع أتباع ديانات كانت خارج الاطار المحدد شرعياً للاديان التي اعترف بها الاسلام ورسم الفقهاء لاتباعها نظام وجودهم الديني داخل المجتمع الاسلامي. اخترنا نموذجاً من الجدل الفكري الغني الذي نشأ بين المعتزلة واتباع العقائد الفارسية القديمة، وخاصة المانوية. والذي يهمنا من هذا الجدل هو نتائجه في تكوين فكر حجاجي في المناظرة العقائدية حاول اللجوء إلى «العقل» كوسيلة للتحكيم ولتبرير سلامة المعتقد.

لقد كانت مناظرة المعتزلة والمانوية مناظرة بين نخبتين عالِمتين. والذي يعنينا هو مدى أثر هذا الجدل على تطوير الفكر الديني الاسلامي نفسه. كل من النخبتين: المانوية والمعتزلة، استعملت رصيداً ثقافياً غنياً، واستعملت ما آل اليها من طرق الجدل الفلسفي العالي للدفاع عن عقيدتها. والمهم بالنسبة الينا ليس هو مدى نجاعة الحجج التي ساقها المعتزلة لافحام الخصم. بل آثار استعمالهم للمكتسب الثقافي العلمي والفلسفي والمنطقي على الفكر الديني الاسلامي.

قد يقال إن «العقل» الذي استعمله المعتزلة عقل مسخر لخدمة الدين، في حين أن «العقل» في مفهوم الفلاسفة كلي يُجمِع عليه العقلاء أيّاً كانوا، وأن «العقلانية» قد اختص بها الفلاسفة بالذات. ومع ذلك، فهؤلاء الفلاسفة الاسلاميون كانوا غالباً ما يتحاشون الخوض في المسألة الدينية. بعضهم تعالى عليها معتبراً أن الدين هو عقيدة العوام، وأنه ضروري لكبح «شرورهم» وملائم لمستوى أفهامهم، في حين أن الفلسفة هي عقيدة العقل. وبعضهم حاول توفيقاً مصطنعاً بين الدين والفلسفة، قصد ادخال الدين ـ بمعناه العام ودون الدخول في التفاصيل ـ تحت رادء الفلسفة. وبعضهم ترك المسألة الدينية جانباً، معتبراً أن للدين مجاله وللفلسفة مجالها. فكما أنه لا بد من الدين للجمهور، فان للفلسفة صفوتها المختصة بها، وهو في الواقع موقف غايته أن يُترَك الفيلسوف وشأنه. هو

يعترف للدين بمجاله، فليعترفْ له الدين هو أيضاً بمجاله الفلسفي الخاص. هو إذن يطالب بالاعتراف المتبادل (وهذا كان مثلاً موقف السجستاني وابن رشد). انها خطوة في اتجاه المطالبة بالاستقلال الذاتي للفلسفة. الا أن أصحاب هذا الموقف لا يدخلون معمعة اما لانهم يخشون عواقبها، أو لانهم يترفعون عنها، فهم قد اعتبروا أنفسهم النخبة الممتازة التي لا يتجه اصحابها ـ كما يفعل المتكلمون والفقهاء ـ إلى الجمهور، بل هي نخبة مكتفية بعلمها العالي، معتدة به ولو أن أهله قليل: هم «الراسخون في العلم» كما عبر ابن رشد.

كان المطروح على المعتزلة هو تقديم تصور للمعتقد الاسلامي في مستوى يثبت لمناظرة النخبة المثقفة بالثقافة الاجنبية، وخاصة الثقافة الهلنستية: وقد ردوا على النقد الموجه من طرف هؤلاء إلى الصورة «العامية» للاسلام، وذلك بتقديم صورة للاسلام مقنعة للنخبة المثقفة.

كان انجاز المعتزلة خطوة هامة في تقدّم الفكر الديني الاسلامي. الا أن المعتزلة كانوا نخبة، وقد ظلوا كذلك، فلم يتح لمشروعهم أن يتوسع وأن تصير قضيتهم قضية عامة. لم يتوسع فكر المعتزلة في اتجاه جماهير المسلمين كغيرها من الفرق مثل الاشعرية وطوائف الشيعة، بل ظل فكراً دينياً نخبوياً. وحتى الجدل العقائدي الغني الذي قام بين المعتزلة والطوائف غير الاسلامية ظل محصوراً في حدود النخبة: نخبة اسلامية تواجه نخبة مثقفة معتدة بالميراث الفلسفي والعقائدي الاجنبي.

وهكذا، فرغم أن فكر المعتزلة كان أجدى من فكر الفلاسفة فيما يتعلق بالقضية الدينية ـ لان الفلاسفة تحاشوا في واقع الامر خوض غمارها ـ فإن فكر الاعتزال ظل مع ذلك فكر نخبة. ذلك أن «عقلانية» المعتزلة ـ كأية عقلانية ـ لكي تكون فعالة، لا بد لها من قوة اجتماعية تحملها لكي تتجاوز حيز النخبة وأفكارها الذهنية المجردة. لا سيما وان الموضوع هو قضية عامة، أي القضية الدينية.

هناك كيفية أخرى لتصور المثقف المسلم لاختلاف الاخر، تنتج عن احتكاكه بمجتمع مختلف تماماً. بل مناقض لما عهده، نستطيع أن نتتبعها عند

الرحالة المسلمين، سواء كانوا رحالة فحسب مثل ابن بطوطة، أو رحالة جغرافيين مثل المسعودي وابن فضلان وابن حوقل وابن خرداذبة وغيرهم. الرحالة المسلم ينطلق من «موقع»، من نظام للعوائد والقيم. هذا «الموقع» هو مقياسه القار، يقابل عليه ما يشاهد ويتأمل من مغايرة. الرحالة يحمل معه موطنه، يحمله معه ـ وهو ينتقل في مجال الغربة والمغايرة ـ كنظام قيم. المقارنة عمليته الذهنية اليومية. صلابة الموقع المرجعي للرحالة تتوقف على تفوق حضارته وهو يحتك بالمجتمعات والحضارات المغايرة

وقد كان هذا حال الرحالين المسلمين. فمهما كانت رحلاتهم بعيدة وموغلة في أرجاء المعمور، فانهم لم يكونوا يشعرون بالدونية. قد يلاحظون «الآخر» متفوقاً في هذا المجال أو ذاك، الا أنها ملاحظات لا تمس اعتقادهم الراسخ بتفوق النظام الاسلامي العام.

لم نتتبع هنا صورة «الاخر» عند الرحالة الاسلاميين بل اخترنا مثالا محددا، يتعلق بموقف مثقف اسلامي تجاه حضارة اعتبرها هو نفسه مباينة مبايَنةً مطلقة للنظام الاسلامي. سنتحدث عن موقف أبي الريحان البيروني تجاه الهند.

«هند» البيروني ليست هنداً «انثريولوجية» كما عند الرحالة، بل الذي كان يعنيه هو هند العلم والعلماء. هناك صورة شاعت في الادب العربي عن تفوق العلم الهندي وأن الانسانية جمعاء بما فيها اليونان مدينة له. هذه الصورة أراد البيروني أن يصححها «من الداخل»، بالاطلاع في عين المكان على مستوى العلم الهندي، ومناظرة أصحابه. كتابة البيروني عن الهند هي عبارة عن نقاش علمي مستمر. هو أيضا مثل بقية الرحالة، يقارن، لكن موضوع المقارنة لا يدور كما هو عند هؤلاء حول العوائد والعقائد، بل مداره العلم البحت. يدخل البيروني غمار المقارنة والمناظرة ليخرج منها مطمئنا إلى تفوق العلم العربي الوارث والمستأنف للعلم اليوناني، فيكسر مرآة لا تعكس سوى خيال وهمي عن الهند.

والذي يثير اهتمامنا هو أن البيروني حين يقارن ويناظر لا يعنيه اللجوء إلى الحجة الدينية، لا يطمئن مثلاً إلى مواجهة عقيدة دينية بالعقيدة الاسلامية ليقطع بتفوق هذه على عقائد الهند الغارقة في «الشرك والوثنية والخرافة»، كما اعتاد أن

يفعل الرحالة المسلمون، بل يحصر المناظرة في الدائرة العلمية. هو عادة يقارن بين مستويين من العلم: الهندي واليوناني، ليخلص دائماً إلى تفوق هذا الاخير في مجالات شتى، وبالتالي تفوق العلم العربي وارث هذا العلم اليوناني.

الجديد ايضا عند هذا العالم الفذ هو تصوره الدقيق لما يميز العلم كعلم: حين ينفصل عن مرحلة اختلاطه بالميثولوجيا. ورغم أننا لا نزعم أن البيروني كانت له رؤية واضحة لمسار العلم، فقد كان له مع ذلك تصور جلي لما يميز «العلم» عن «اللاعلم».

يمكن أن نتحدث من غير مبالغة عن مشروع للبيروني. وهو مشروع فريد المثال كان صاحبه أول من أدرك انفراده: محاولة اختراق عالم ذهني غريب تماماً. والبيروني نفسه يتحدث عن **قطيعة** بين الذهنيتين: العربية الاسلامية، والهندية. كيف يمكن **فهم وإفهام الغرابة**؟ كيف يمكن اجتياز حاجز القطيعة الذهنية لتقديم خطاب ذي معنى عن «آخر» هو خارج عن مدار المعنى المألوف؟ تلك كانت مهمة البيروني الصعبة، والمعقدة.

اهتممنا ايضا بكتب اسلامية اختصت بموضوع العقائد والمذاهب: كيف قدمها أصحابها إلى القارىء العربي الاسلامي؟ سنركز على مسلكهم المنهجي لانه هو بالذات ما يمثل الحدود الايديولوجية لقبول أو رفض العقيدة المغايرة أو المذهب المختلف. لن نقف عند النوايا، فعادة الذين اختصوا بالتأليف في موضوع «الملل والنحل» أن يعلنوا، كما سنرى، أنهم التزموا الموضوعية. يبقى أن ننظر في أعمالهم نفسها وقد أنجزت: ما مقياس «الحقيقة» عندهم؟ هل أدى عملهم إلى إحداث نوع من الفكر الديني المقارن؟ هذه وغيرها أسئلة سنحاول الاجابة عنها.

* * *

إلى هنا كان «الاختلاف» الذي مهدنا للحديث عنه يتعلق بتصور للاختلاف من وجهة نظر المسلم تجاه أقليات غير مسلمة تعيش في مجتمعه وتحت دولته الاسلامية، يناظرها، يصنفها، يحكم عليها، وهو حين يرحل إلى البلاد الاجنبية، ويوغل أحياناً في الرحلة، يشاهد ويقارن، فهو لا ينسى حضارته المتفوقة.

لكن الوضع يختلف تماماً حين تصبح جماعة اسلامية مغلوبةً على أمرها، تعيش كاقلية في مجتمع أجنبي وتحت سلطة متغلبة غير اسلامية. انها وضعية مختلفة عما اعتاده المسلم حين يفكر بـ «الاختلاف». وهي وضعية «مقلوبة» بالقياس لما يعتبر أنه وضعه «الطبيعي»: أي أن يكون الآخرون هم «أهل ذمته»، لا أن يكون هو في ذمة الغير. فما هو اذن تصوره للاختلاف في هذه الوضعية «الشاذة» في نظره؟

لن نعرض لوضعية معروفة يعرفها العالم الاسلامي في العصر الحديث حين أصبح في حكم المغلوب على أمره، وحين صار الفكر الاسلامي بمختلف اتجاهاته ـ بما فيها الاتجاه السلفي ـ يسلم بالتأخر، ويُكوِّن ردود فعله بناء على هذا التسليم، ويبني مشاريعه الاصلاحية لتجاوزه، أي أنه أصبح يفكر بناءً على ثنائية لم يعرفها فكر الاسلاف: ثنائية التقدم/التأخر[1]. بل سنعكف على تحليل وضعية استثنائية عرفها الفكر الاسلامي العربي في الماضي وهي وضعية الموريسكيين: أولئك العرب المسلمون الذين أدركهم اكتساح الدولة الاسبانية المسيحية لمواطنهم. لقد سمحت لهم الدولة الغالبة في أول الأمر بالمحافظة على دينهم ولغتهم وعقائدهم، ثم أرغموا على التنصر، ثم كان نفيهم الجماعي. لقد اهتم بهم المؤرخون ـ والاجانب منهم على الخصوص ـ الا أن الاهتمام بالفكر الموريسكي بما هو فكر متميز لا نظير له بالنسبة إلى المعهود من الفكر العربي الاسلامي لا يزال في حاجة إلى المزيد من البحث والتحليل. ثم إن الحالة الموريسكية هي مناسبة فريدة لرصد الوعي بالاختلاف في وضعية «مقلوبة» بالقياس إلى الصورة التي اعتاد المسلمون أن يروا فيها أنفسهم.

لقد دار الفكر الموريسكي في مدار الاختلاف، أو هو فكر أنتجته وضعية الاختلاف، وبما تدعو إليه من الانشغال بمقارنة مستمرة مع الغير، وشحذ كل الاسلحة للدفاع عن الذات. لقد كان الموريسكيون يصارعون ضد الفناء

---

(١) هذه الوضعية الجديدة التي كيَّفت الفكر الاصلاحي الاسلامي عرضنا لها في غير هذا المكان (علي أومليل: **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**، بيروت، دار التنوير/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

الثقافي، يرجعون إلى الماضي قصد التزود، وحفز الهمم، والابقاء على الامل، والتماس القدوة. إلا أن مثقفيهم لم يكونوا يجدون دائماً في هذا الماضي ما ينفعهم، إذ ليس فيه ما يشابه وضعيتهم التي لم يعرف مثلها الاسلاف. هم يساجلون الخصم سجالاً ثقافياً محوره ديني، ويرجعون إلى مناظرات المسلمين القديمة مع «أهل الكتاب»، لكن شتان بين الوضعيتين! فأسلافهم الكتّاب المسلمون الذين كانوا يجادلون أهل الكتاب كانوا يفعلون ذلك وهم «في عقر دارهم»، وتحت دولتهم الاسلامية، وفي مجتمعهم الاسلامي الذي كانت فيه أقليات «كتابية» تعيش تحت ذمة المسلمين. أما الآن فقد انقلب الوضع، وأصبح الموريسكي المسلم هو «الذمي» بما يحمله هذا الوصف من مفارقة، بل مناقضة بالقياس إلى الصورة الذاتية للمسلم.

فكان على الموريسكي أن يبتكر.

ابتكر لغة خاصة به، هي اللغة الاعجمية، وهي لغة اسبانية قشتالية مكتوبة بحروف عربية (ولهذا الابتكار أسبابه ودلالاته كما سنرى).

وابتكر مخيلة خاصة به، ليصعد فوق واقع الحال بخيال فعّال.

وكان على المثقف الموريسكي أن يدخل في صلب الثقافة المسيحية والاسبانية، ويشن ما سميناه بـ «حرب النصوص»، وهو صراع من أجل ملكية الماضي المقدس، وانتزاعه من يد الخصم.

ثم إن الموريسكيين عاصروا فترة تحولات هائلة تمخض عنها العصر الاوربي الحديث. عاصروا غزو القارة الامريكية واكتشاف العالم الجديد على يد الاسبان، بل شارك بعضهم في غزو واستيطان القارة الجديدة. وعاصروا ظهور المطبعة وانتشار المطبوعات وتداولوا بعضها واستعملوها لاغراضهم السجالية، خاصة المطبوعات الدينية (الاناجيل والجدليات البروتستانتية) والادبية والجغرافية. وعاصروا ظهور وانتشار البروتستانتية وأفادوا من مطبوعاتها ضد الكاثوليكية (العقيدة السائدة والرسمية لخصومهم الاسبان)، بل أنشأوا علاقات مع الامراء البروتستانت بحثاً عن حليف يمد لهم يد العون، إذ كانوا يفكرون دائماً في الثورة، ويحلمون بالخلاص، وأحياناً يقومون ببعض الإنتفاضات.

كانوا إذن معاصرين لتحولات أوربية كبرى، وكانت نخبتهم على علم بها. والسؤال الآن: لماذا لم يستوعب الفكر الموريسكي كل ما عرفه من مظاهر النهضة الاوربية لابتكار تأليف خلاق بين الرصيد العربي والمكتسب الثقافي الاوربي؟ لماذا لم تتكون نخبة من المثقفين الموريسكيين يكونون هم رواد النهضة الثقافية العربية قبل ظهور من سوف يصطلح على تسميتهم برواد هذه النهضة بفترة طويلة؟ هذه أسئلة من ضمن أسئلة اخرى سوف نحاول الاجابة عليها.

* * *

وبعد... فلماذا هذا الحديث عن الاختلاف ولو على هذا النحو الذي نبحث عنه في التراث، في حين أن مثل هذا الحديث ليس محبذاً في بلداننا حيث المطلوب هو ترسيخ الوحدة الوطنية والبناء القومي؟ سيقول المعترضون: انظر إلى الخريطة الجيوسياسية للوطن العربي لتركيف عملت فيها عوامل الاقتطاع، وكل حديث عن الاختلاف بدعوى أنه «واقع» أو «حتى مشروع» لا يمكن أن يترجم في مثل هذه الأوضاع سوى أنه دعوة إلى المزيد من التجزئة، أو إضفاء الشرعية على ما هو قائم منها.

ومع ذلك... فان حديثنا عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية، فالنظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له وينظمه ويبني عليه. وهو نظام يسلم بالتعددية: تعددية الآراء والعقائد والمصالح، تنبني عليها وفاقات عامة وتوازنات متجددة، وآليات للمشاركة، وتداول السلطة والمنافع (ولو أن التعددية لا تؤدي آليا إلى الديمقراطية، اذ لا بد وأن تصير التعددية إلى نوع من المؤسسة الكافلة للمشاركة والمعبرة عن مطامح الاطراف المشاركة).

ان الاختلاف في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتاً وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد مغلّف بغلاف «الوحدة» حين تكون هذه الاخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة. نعم، هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى في مستوى التعبير المؤسسي الديمقراطي، الا أن عيوب الديمقراطية تُصحّح بالديمقراطية، وليس بإلغائها.

إن اهتمامنا بالاختلاف ليس للاختلاف من أجل ذاته، وليس لاننا نضفي عليه قيمة مطلقة. فالاختلاف من أجل الاختلاف، أو الاختلاف المطلق، معناه

تشتيت لا نهاية له للآراء والمعتقدات، كل منها منغلق على ذاته رافض للآخر، كل منها يشكل عصبية لا تقبل بالتعايش. فهو إذن صراع العصبيات وما يجره من فوضى على النظام الاجتماعي.

بل نحن ندافع عن حق في الاختلاف هو الشرط الاولي لتأسيس تقاليد الحوار، ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة، مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة. وهو أساس النظام الديمقراطي الذي هو في حقيقته نظام تعددي يسعى باستمرار إلى التوصل إلى وفاقات عامة أو الحفاظ عليها. إن الديمقراطية ليست مجرد شعار يرفع: فكثير من النظم قد «طعنت» في الديمقراطية «الشكلية» وسمّت نفسها «ديمقراطية مباشرة» أو «ديمقراطية مركزية» أو «ديمقراطية شعبية».... لتخفي وراء هذه الشعارات أشكالاً من الاستبداد العصري. ويبقى مقياس الديمقراطية هو في مدى احترام أي نظام يدعيها لكرامة مواطنيه ومشاركتهم الحرة والفعلية في الشؤون العامة.

ان الحق في الاختلاف بهذا المفهوم الذي ندافع عنه، يرجع وجوده إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية [1] معينة. وبما أن العقليات هي وراثة لماض مديد، هو الذي شكّلها وكيّفها، وبما أن العقليات ـ وكما أثبت ذلك المؤرخون ـ هي بطيئة التغير، فقد رجعنا إلى تراثنا الثقافي ننقب فيه ونحلله، لنرى ما إذا كان مساعداً ـ أو عائقاً ـ على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف. وتلك هي الغاية من هذا الكتاب.

---

(١) لا يحمل لفظ «عقلية» هنا أي معنى عرقي، بل نستعمله على النحو الذي يستعمله مؤرخون معاصرون، خاصة أصحاب مدرسة «الحوليات» من كون «العقلية» تشكيل لذهنية عامة يتمّ ويتغير في المدى الطويل.

ـ ١ ـ

الاسلاميون والعقائد الأخرى:
إطار المشروعية

كيف نظر الاسلاميون إلى الآراء والعقائد المخالفة، وكيف رسموا حدود الاختلاف؟

هناك نوعان من الاختلاف: اختلاف داخل إطار اسلامي، مثل اختلاف مذاهب الفقه والكلام فيما بينها. كل طرف مخالف هنا يتحرك داخل دائرة اسلامية، يحاول لخطابه أن يرتكز على شرعية فكرية دينية فيما يذهب إليه من آراء وفيما يتخذه من تأويلات. قد يكون ما يفكر فيه في حقيقة الأمر، يختلف، عما يحاول التعبير به، إلا أنه يحرص على أن يكون ما يعبر به إسلامي الطابع، وأن يحافظ على توازن لا بد منه بين المفكَّر فيه والمعبَّر به، وهذا التوازن هو الذي يرسم الحدود الممكنة للاختلاف.

وحتى الفيلسوف الذي تقوم دعواه الاساسية على أن الشريعة إنما هي ظاهر للحقيقة هو أيضا يعبِّر في إطار الشرعية الفكرية الممكنة، ويعبر عن اختلافه داخل الحدود الممكنة للاختلاف.

لكن ما الحال حين يتعلق الأمر بآراء ومعتقدات خارجة عن العقائد المبدئية للاسلام نفسه، أو خارجة عليها؟ بعبارة أخرى: ما موقف المسلمين من الآراء والعقائد غير الاسلامية؟

السؤال يطرح قضية الاختلاف الديني وكيف نظر إليه الاسلاميون.

إن الاختلاف الديني هو الذي مثّل قديماً جوهر الاختلاف بين الافراد والاقوام. فعلى الرغم من كون مظاهر الاختلاف والتمايز متعددة، فإن الاختلاف الجوهري بالنسبة للمجتمعات التقليدية هو الاختلاف الديني، أكثر من الاختلاف اللغوي أو العرقي أو اختلاف العوائد أو طرق المعاش.

وإذا كان الاختلاف الديني قديماً هو الاختلاف الجوهري، فانه بالنسبة للاسلام هناك «معطى» أساسي لا بد وأن ينطلق منه الجميع: وهو ما نص عليه الاسلام نفسه فيما يتعلق بالاختلاف الديني المسموح به والاختلاف غير المسموح به؛ بمعنى أن الجماعة الاسلامية تعترف ببعض الاديان، فتقر لها ولاصحابها بشرعية الوجود، وتنفي هذه الشرعية عن سائرها.

هناك موقف معروف للاسلام من الاديان الاخرى، اعترف لبعضها فقط على أنها أديان مشروعة. وقد اعتمد الفقهاء ـ وخاصة منهم مؤلفو كتب «الاحكام السلطانية» ـ على آيات بعينها، وعلى المسلك النبوي نفسه، لوضع الاطار القانوني لأهل الاديان المعترف بها، أي «أهل الذمة». فهناك اليهود والنصارى، ومن هم في معناهم، أي «الصابئة» و «المجوس». والواقع أن «المجوس» بالذات (أتباع الديانة الزرادشتية وما تفرع عنها) أثاروا مشكلاً يتعلق بشرعية أخذ الجزية منهم واعتبارهم معاهَدين. فقد روى بعض المؤرخين أن الرسول أخذ منهم الجزية، أي عاملهم معاملة أهل الكتاب رغم أن الاسلام لم يعترف لهم بكتاب موحى به، مما أثار جدلاً في عهد الرسول نفسه[1].

في موقف الاسلام من أهل الذمة ينبغي التمييز بين شيئين: بين ما يشترطه الفقهاء، وبين ما حصل فعلاً في التاريخ. فالفقهاء ـ وهم الذين قنّنوا ما يجب أن تكون عليه وضعية أهل الذمة ـ وضعوا شروطاً لمعاهدة المسلمين لهم، مع تفاوت

(١) عن معاملة الرسول لهؤلاء يمكن الرجوع إلى البلاذري (فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة ١٩٥٩) الذي يقول: «وأخذ (ص) الجزية من مجوس هجر، ومجوس اليمن» (ص ٨٣)؛ «وجّه رسول الله (ص) العلاء بن عبد الله إلى البحرين ليدعو أهلها إلى الإسلام أو الجزية(...) فقال منافقو العرب: زَعَم محمد أنه لا يأخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، وقد قبلها من مجوس هَجَر» (ص ٩٠).

بينهم من حيث التشدد والتسامح[1]. ويمكن تلخيص الشروط التي وضعوها لمعاهدة الذميين في حقوق لهم على السلطة الاسلامية، وواجبات هي عبارة عن حدود لا يتعدونها في المجتمع الاسلامي. هناك حقان أساسيان لهم: حق ممارسة دينهم، وحق حماية السلطة الاسلامية لهم. ومقابل ذلك عليهم دفع الجزية. وقد فصل الفقهاء في تقديرها وتوقيتها. ويمكن إرجاع الشروط التي اشترطت عليهم إلى حصر مجالهم الديني بحيث لا يتوسع في المجتمع الاسلامي. فعليهم مثلاً أن لا يشيدوا كنائس ومعابد جديدة، وعليهم أن يلتزموا الامتناع عن التبشير. وقد ألزمهم بعض الفقهاء التميز باللباس والشارة[2].. وقد استقى الفقهاء أحكامهم هذه من آيات قرآنية ومن أحاديث الرسول ومسلكه. ولكن تلك الأحكام جاءت مع ذلك متأخرة. مثلاً «العهد العمري» الذي اعتبره الفقهاء مرجعاً معيارياً لما ينبغي أن تكون عليه معاملة السلطة الاسلامية لاهل الذمة، هذا «العهد العمري» قد تمت صياغته النهائية متأخرة، وقد لا يكون ذلك قد حصل قبل القرن الخامس الهجري.

وفي مقابل ما يقوله ويشترطه الفقهاء هناك التاريخ، أي الاوضاع الفعلية لاهل الذمة داخل المجتمعات الاسلامية. فالفقهاء مثلاً اشترطوا لمعاهِديهم أن يكتفوا بكنائسهم ومعابدهم التي وجدهم الاسلام عليها، بل ألزمهم البعض بأن لا يقوموا باصلاح أو ترميم ما بلي أو أنهدم منها. ونحن نعرف تاريخياً أنهم قد شيدوا كنائس ومعابد لهم جديدة. والفقهاء اشترطوا عليهم لباساً وشارة مميزين. وإذا كان هذا قد حصل أحياناً فإنهم لم يُلزَموا بذلك دائماً[3]. الآية الوحيدة[4]

---

(١) موضوع أهل الذمة اهتمت به خاصة (إلى جانب كتب أفردت له مثل كتاب ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة) كتب الاحكام السلطانية.

(٢) الماوردي: الاحكام السلطانية، القاهرة، طبعة البابي الحلبي، ص ١٤٣ - ١٤٦.
أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، طبعة سروبايا (أندونيسيا)، ص ١٥٣ - ١٥٥ و ١٥٨ - ١٦٢.

(٣) انظر مادة «أهل الذمة» في، دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الثانية.

(٤) الآية ٢٩ من سورة التوبة: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾

التي ورد فيها دفع الجزية شهدت اختلافات معروفة بين المفسرين والفقهاء في معناها والحكم المترتب عليها[1].

قد يكون للتوترات الداخلية في المجتمعات الاسلامية دور في تشديد القيود على أهل الذمة. فقد يلجأ حاكم إلى جعل هؤلاء كبش الضحية إثر هزائم أُلمّتْ به، أو لاخماد فتنة. كما أن الضغوط الخارجية من قِبَل دول مسيحية قد تغير من معاملة السلطة الاسلامية لهؤلاء. وعلى كل فلم يكن منتظراً أن ينظر المسيحيون في البلدان الاسلامية إلى بيزنطة أو إلى الصليبيين كما نظر إليهم المسلمون.

وإذا كانت أوامر الفقهاء فيما ينبغي أن تكون عليه وضعية أهل الذمة لا تطابق بالضرورة ما كانت عليه فعلياً أوضاعهم في المجتمعات الاسلامية، فإن هذا لا يعني أن حياتهم كانت دائماً أمناً وسلاماً كما لا يزال يدعي ذلك بعض الذين كتبوا في الموضوع[2]. وبالمقابل، فلم تكن وضعيتهم سيئة باطلاق كما يدعي آخرون.

وماذا عن الجدل، وحوار الافكار والعقائد بين المسلمين وغيرهم؟ هنا أيضاً لا يكفي لمعرفة ما جرى الوقوف عند أوامر الفقهاء، فالمطروح بالنسبة إليهم هو الوضع الشرعي لاهل الذمة في البيئة الاسلامية. أما ما عدا ذلك كالجدل الثقافي والعقائدي فهو ما يستبعدونه. هناك شرط يشترطونه لمعاهدة المسلمين للذميين: وهو أن «لا يفتن [هؤلاء] مسلماً عنه دينه»[3]. وهو شرط يعني تحريم التبشير، ولكن، ألا يمكن أن يعني أيضاً تحريم كل جدل عقائدي بين المسلمين وغيرهم؟

ومع ذلك... فهنا أيضاً سارت الامور على نحو آخر. فقد وقعت

---

(١) انظر أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، ص ٢٢ ـ ٢٤، والأحكام السلطانية للماوردي، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) مثلاً كتاب أهل الذمة في مصر العصور الوسطى لقاسم عبده قاسم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧. ويلاحَظ أن موضوع أهل الذمة شغل الكثيرين في السنوات الأخيرة، نظراً للصراعات الطائفية. وهناك من كتب في الموضوع في كثير من النزاهة مثل فهمي هويدي: مواطنون لا ذميُّون، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٥.

(٣) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، م.م.، ص ١٥٣.

المناظرات **فعلاً** بين المسلمين وغيرهم في المسائل العقائدية. فقد كتب نصارى ويهود عاشوا في كنف الاسلام ليمجدوا دينهم. كما كتب المسلمون يردون بأن الاسلام هو الدين الحق. ومهما كان الجدل حاداً في كثير من الاحيان فالمهم أنه قد وقع، أي أن الثقافة الاسلامية تجاوزت بمناظراتها الغنية الحدود التي رسمها الفقهاء.

لم يناظر المسلمون أهل الاديان التي اعترف بها الاسلام فحسب، بل ناظروا أيضاً أهل المذاهب والعقائد الاخرى. فقد اهتم المسلمون بمختلف هذه المذاهب والعقائد للتعرف عليها، والتعريف بها، وكذلك لمجادلتها. وتخصص كتّاب في التعريف بـ «الملل والنحل» يعرضون لها في الكثير من الموضوعية. وانشغل آخرون بالرد والنقض. نشأت من جهة كتب «الملل والنحل». وتبلور من جهة ثانية أدب المجادلة العقائدية كأدب متميز في الثقافة الاسلامية. مثلته الكتب التي سميت بكتب «المقالات» أو كتب الرد والمناقضة. وبرز فيه المعتزلة على الخصوص.

وللتدليل على أهمية هذا النوع من المناظرة في الثقافة الاسلامية، أي مناظرة المسلمين لغير المسلمين، لن نعرض لمناظرتهم لاهل الكتاب - فهؤلاء، ومهما يكن، لهم وضعية معترف بها داخل المجتمع الاسلامي - بل سنعرض لمجادلة الاسلاميين للأديان غير الكتابية والتي لم يعترف الاسلام بها كأديان.

سنرى كيف حرص الكتّاب الاسلاميون على التعرف عليها، وكيف جادلوا أصحابها جدالاً لم يمنعهم عنه اعتبارها أدياناً غير معترف بها.

معنى ذلك أن اهتمام الكتّاب الاسلاميين بالعقائد غير الاسلامية وغير المعترف بها لم يبق في حدود الاغراض الضرورية الشرعية، وإلا لاقتصروا على الاهتمام بأهل الكتاب وحدهم، يقنّن لهم الفقهاء وضعهم الشرعي، وقد يدخلون معهم في جدل عقائدي حول صحة ما «آل إليه» عندهم الدينان اليهودي والنصراني.

إلا أن طموح مفكري الاسلام قد ذهب إلى ما هو أبعد، فعُنُوا بالآراء والعقائد غير الكتابية عنايتين: عناية تعرُّف وتعريف، عناية جدل ومناظرة.

نظر الاسلاميين في أديان الفرس

هذه الاديان من بين الاديان غير الكتابية هي التي اهتم بها الاسلاميون على الخصوص، وكتبوا في التعريف بها وفي مجادلتها الكثير. ويكفي الرجوع إلى البيبليوغرافيا التي أثبتها أحد الدارسين[(١)] والتي خصصها لكتابات الاسلاميين حول هذه الاديان غير الكتابية فقط، لنتبين مدى اهتمامهم بها. فقد أحصى اكثر من ١٦٠ عنوانا. وحسب هذا الدارس فان القرنين الثاني والثالث قد شهدا فورة المواجهة بين عقيدة الاسلام والعقائد الاخرى. وهذه المواجهة قد عكسها نوعان من المؤلفات: تلك التي تبسط العقائد وتعرِّف بها، وتلك التي ترد عليها. ومع القرن الثالث ينشأ أدب يحاول التعريف الشامل بمختلف العقائد والملل، وهو ما سيدخل تحت مصطلح «المقالات». وقد يكون كتاب المقالات لاحد معتزلة بغداد، وهو جعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ/ ٨٥٠ م) أول كتاب دشن هذا الفن[(٢)]. ثم تخف حدة السجال مع اصحاب الاديان «غير الكتابية» في القرن الرابع، وقد وافق ذلك تراجع مذهب الاعتزال الذي حمل لواء أدب المناقضة العقائدي، ولكون المانويين، أكبر خصوم المعتزلة من غير المسلمين، قد تضاءل شأنهم، لا سيما وأنهم اضطروا إلى نقل «كنيستهم» من بغداد إلى سمرقند. ويقارن هذا كله سيادة الاسلام السني مدعماً بفتوحات محمود الغزنوي بإيران وما وراء النهر، وكذلك انتصار السلاجقة. وهكذا، ومع القرن السادس، سيمكن للكتاب الاسلاميين أن يعرضوا للملل الاخرى في كثير من التجرد وفي نبرة لا تطبعها الحدة. والمثال على ذلك الشهرستاني وكتابه الملل والنحل[(٣)].

---

(١) Guy Monnot: «Les Ecrits musulmans sur les religions non-bibliques», **Mélanges de l'Institut Dominical des Etudes Orientales**, T.11, 1972.

(٢) ذكره البغدادي: **الفرق بين الفرق**، القاهرة، مكتبة صبيح، ص ١٥٤. والشهرستاني: **الملل والنحل**، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧، المجلد الأول ص ٦٨؛ والاشعري: **مقالات الاسلاميين**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ص ٢٤٥.

(٣) شرط الشهرستاني على نفسه أن يكون موضوعياً في حديثه عن مختلف المذاهب والأديان، وقد أقر له الكثيرون بذلك، أما مذهبه هو، فقد عُرِف عنه أنه كان أشعرياً، ولعل هذا هو السبب في كون السبكي ـ وهو أشعري ومؤرخ للأشاعرة ـ قد كتب عنه مُطنباً. =

هناك ملاحظة، وهي اننا لا نجد عند الكتاب الاسلاميين القدماء معرفة مدققة لا بمحتوى هذه الاديان القديمة التي عرضوا لها بالتعريف أو بالنقض، ولا بتاريخها أو بتعاقبها الزمني، ولا بتداخلاتها. ليس فقط بالمقارنة مع ما يعرفه عنها اليوم الاختصاصيون في «تاريخ الاديان» أو في «علم الاديان المقارن»، وإنما أيضاً بالمقارنة بما كان يعرفه الكتاب المسيحيون القدماء.

وهناك تفسير لهذه المسألة، فالكتاب الاسلاميون وهم يحاولون التعرف على هذه الاديان القديمة جاءت محاولاتهم متأخرة، بعد أن نسيت أصولها واختلطت وتداخلت فيما بينها. في حين أن الكتاب المسيحيين قد عاصروا منذ البداية تكوين الكثير منها، خاصة ما كان يدخل تحت اسم «الغنوصية» (هذا الاسم الواسع الذي شمل الكثير من العقائد والاديان الشرقية القديمة)، وقد تصدى المفكرون المسيحيون الاوائل للرد عليها، لا سيما وأن كثيراً من كبار المسيحيين، خاصة قبل انتصار كنيسة روما و «ترسيم» المسيحية، كانوا يجمعون بين العقائد المسيحية والغنوصية.

لقد اقترن تأسيس كنيسة روما، أهم الكنائس المسيحية، بشن الحرب على المذاهب والعقائد القديمة التي اعتبرت «غنوصية»، ومنها تلك التي ادعت أنها هي أيضاً مسيحية، إلا أن الكنيسة عدتها بدعاً خارجة عليها. وهكذا انبرى كتاب الكنيسة الاوائل للدفاع عن «وحدة» الكنيسة المسيحية، أي الرومية، في مواجهة المسيحيات الشرقية على الخصوص. ولعل كتاب «القديس» إرنايوس St Irenée (١٣٠؟ - ٢٠٢) المسمى **نقد وإبطال ما نُعت خطأً بالغنوصية** من أقدم كتب الجدل المسيحية، والذي اعتمده كتاب مسيحيون ألفوا في الجدل ضد «البدع

= إلا أن هناك من «اتهم» مؤلف الملل والنحل بالباطنية، بل وبمناصرته لاسماعيليي قلعة «المُوت» الذين كان في برنامجهم تصفية رؤوس الدولة السلجوقية (والشهرستاني كان معاصراً لزعيمهم الحسن بن الصباح). ويرى هنري لاوست أن المقدمة الرابعة من مقدمات الملل والنحل قد تكشف عن ميول شيعية للمؤلف، فالشهرستاني يبرز فيها أحداثاً يبرزها الشيعيون ويضرب عنها صفحاً السنيون: Henri Laoust: «L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides»; **Cahiers de Civilisation médiévale**, T.10, p.171, (1967).

الغنـوصية» أمثـال هيبوليت (ق٢) و أوسيب (ق٣). اهتم إرنـايوس بمجـادلة غنوصيين كبارٍ من القرن الميلادي الثاني كانوا يعتبرون انفسهم مسيحيين ولكنهم كانوا في نزاع مع كنيسة روما، خاصة فالنتان (الاسكندري) ومرسيون (مرقون عند الاسلاميين، وهو من آسيا الصغرى) واتباعهما: «هؤلاء الذين يتحدثـون كمسيحيين، لكنهم يفكرون على نحو مخالف»[1]. لقد عرف إرنايوس مرسيون في روما (وهو الذي طردته كنيستها، وانتشر مذهبه في بلاد الشرق، وكتب عن مذهبه كتّاب «الفرق» و «الملل والنحل» الاسلاميين). إلا أن خصمه الكبير كان فالنتان واتباعه، وقد اعتبر إرنايوس أن في الرد عليه رداً على كل الغنـوصيات «المسيحية» الاخرى.

إذا كان الاسلاميون، من متكلمين ومؤلفي كتب «الفـرق» و «المقالات» و «الملل» قد عرفوا الغنوصية بعد أن تكونت بزمن طويل، وبعد أن تشعبت إلى تيارات متعددة، وبعد أن استحالت إلى عقيدة خاصة تعتنقها قلة من النخبة، فإن الامر يختلف بالنسبة لفقهاء المسيحية منذ عصورها الاولى. فسواء اعتبرنا الغنـوصية ـ كما يذهب بعض مؤرخيهـا ـ خارجـة من أحضان المسيحيـة، أو اعتبرناها تياراً قوياً معاصراً للمسيحية الاولى، فقد كانت في كلتا الحالتين «قضية مسيحية». وهذا لا ينبغي أن ننساه ونحن نستعرض مسائل الخلاف الجوهرية بين المسيحية والغنوصية ـ على الرغم من أن بعض هذه المسائل نفسها قد شغلت متكلمي الاسلام الذين ردوا على المذهب الغنوصي.

من مسائل الخلاف الجوهرية هذه مسألة صلة الله بالعالم. فالله في اليهودية والنصرانية والاسلام خالق للعالم خلقاً مباشراً، خيره وشره، وهو عالم به علماً محيطاً. أما أهل الغنوص فاعتقادهم هو أن الله الذي هو مثال الخير والعقل لا يجوز أن يصدر عنه هذا العالم المليء بالشر والنقص. فالله عندهم قد تعالى كلية عن هذا العالم الذي ليس أهلاً لا لان يكون من مقام إرادة الله فيريد خلقه، ولا من مرتبة علمه الكامل فيهتم بما يجري فيه، فعلم الله أسمى وأكمل من أن يكون

---

(١) F...M. Sagnard: **La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenée,** Paris, éd. Vrin, 1947, p.84.

موضوعه اشياء هذا العالم وحوادثه الناقصة المليئة شراً.

مسألة وجود الشر في العالم هي المسألة الكبرى التي شغلت الغنوصيين، وقد أوجدوا نظرية قائمة على الفصل بين الله وعالم الشر هذا، وعلى تدبير الانسان نفسه لضمان خلاصه من هذا العالم.

من هنا عارض الغنؤص المسيحيون عقيدة خلق الله للعالم كما وردت خاصة في العهد القديم. وكانت دعواهم الاساسية هي الفصل بين العهدين القديم والجديد من كتاب المسيحيين المقدس، فاعتبروا أن المسيحية «الحقة» تبدأ مع العهد الجديد وأن صورة الله في هذا العهد تختلف عن صورته في العهد القديم. فالله المباشر للعالم خلقاً وعلماً وهو عند الغنوصيين المسيحيين الله كما صوره العهد القديم، أما العهد الجديد فلا ينص على هذه الصلة المباشرة لله بالعالم[1] هو إله غريب عن هذا العالم، لا يعرف ولا يمكن الاستدلال عليه من تدبير الكون. فاله «العهد القديم» مثله مثل «ديميورج» أفلاطون مختلط بعالم مليء بالشر والنقص، عالم «السقوط». وهو عالم يتبرأ منه الانسان حين يرتد إلى «جوهره»، عالم آدم قبل «سقوطه». تدبير نجاة النفس يتطلب من الانسان أن «يستجمع شتاته»، وأن يعرج صعوداً إلى عالمه الاصلي، فيبلغ «الوحدة والاكتمال والطمأنينة»؛ لقد لوحظ أن الافكار الغنوصية الكبرى تشابه ما يقول به المتصوفة، وما يتردد عند أصحاب النزعات الباطنية عموماً، وهو ما يطرح التساؤل حول أصالتها. هذه «الاصالة» ينبغي البحث عنها في نظام الخطاب الغنوصي ككل، وتمييز الافكار الرئيسية فيه عن الافكار الثانوية[2].

نسق الخطاب الغنوصي هو الذي يجمع بين مختلف الغنوصيات رغم الاختلافات التي بينها: بين الغنوصية «الشعبية» والغنوصية «العالمة»، بين

(١) يقول «القديس» إرنايوس: «الغنوصيون كيفما كانوا، وليس مرسيون وحده، يحلو لهم مقابلة العهد القديم ـ وهو كتاب إله عادل ولكنه عنيف وقاس ـ بالعهد الجديد، وهو وحي من إله خير، كله محبة»، انظر: المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢) Henri-Charles Puech: **En quête de la gnose**; Paris, éd. Gallimard, 1978, pp.XIV- XXI.

الغنوصيات الدينية (المسيحية، المزدكية) والغنوصيات التي سُمّيت «وثنية» (الهرمسية، «الحِكَم» الكلدانية، المندائية).

لقد تداخلت هذه الغنوصيات تداخلاً يفسره الاتفاق على ثوابت عقدية فكرية من جهة، وتأثيرات متبادلة بينها (مع صعوبة تحديدها) من جهة ثانية. ثم هناك المنحى التوفيقي الانتقائي للفكر الغنوصي بوجه عام، والهرمسية مثال على ذلك. لقد أقامت تماثلاً بين آلهة مصريين وآلهة يونان، واستعملت استعمالاً انتقائياً تأويلياً كثيراً من الأفكار الفلسفية (من أفلاطون وارسطو والرواقيين) أضافتها إلى عقائد مصرية قديمة (ولو ان بعض الباحثين يقلل من أهمية العناصر العقدية المصرية في الكتابات الهرمسية، بالقياس إلى الاثرَيْن اليوناني والايراني)[1]. وقد أتاحت اكتشافات الكتابات الهرمسية بمصر، في الفيوم (١٩٣٠)، وخاصة في نجع حمادي، معرفة مدى انتشار وتداخل التيارات الغنوصية القديمة[2].

هناك مسألة خلاف ثانية بين الغنوصية والاديان الكتابية الثلاثة، تتعلق بالنفس وخلاصها. ما دامت عند الغنوصيين ليست من طبيعة هذا العالم، فعليها إذن أن تقطع علائقها به، وتلك طريقها إلى الخلاص. والخلاص يكون بـ «المعرفة» بالمعنى الذي يعطونه للمعرفة، فهي باطنية لا يبلغها إلا خواص القوم، وهذه المعرفة الباطنية المخصوص بها افراد افذاذ هي السبيل إلى معرفة الله. والعالم طرف ملغى في عملية المعرفة هذه، أي أن معرفة الله لا تحصل بتدبُّر الكون للاستدلال على وجود الله ومعرفته بآياته فيه. فالنفس المنقطعة بجوهرها عن هذا العالم لا تحقق معرفة الله المتعالي تعالياً مطلقاً عن هذا العالم إلا بمعرفة

---

(١) انظر تقديم A.Darby Nack لكتاب: A.- J.Festugière: **Corpus Hermaticum,** Paris, éd. Les Belles Lettres, 1945, T.1, p.5.

(٢) انظر كتاب Jean Doresse, **Les livres secrets des gnostiques**, Paris, éd.Plon, 1958, pp.160-167. وهو أحد اثنين اكتشفا هذه الكتابات الغنوصية والتي كانت تضم ١٣ مجلداً تحتوي على ٥٣ مكتوباً، بعضها مكرر، أو سبق نشره. وكذلك انظر كتاب بويش السابق ذكره، ص ١١٠ وما بعدها.

ذاتها الالهية. وذلك طريق خلاصها، تبلغه دون عون أو وساطة، أي أن الانسان يستطيع معرفة الله وبلوغ خلاصه دون حاجة إلى الاسترشاد بنبي يكون واسطة بين الله والناس.

النبوة إذن ليست ضرورية عند الغنوصيين. فالنفس بالمعرفة الباطنية لذاتها تبلغ الحقيقة والهداية والخلاص.

قد يكون هذا من الاسباب التي دفعت المتكلمين ـ وخاصة المعتزلة ـ إلى الاهتمام بقضية النبوة وجمع الادلة والحجاج لاثباتها وأنها ضرورية لا غنى عنها لهداية الخلق. وطبعاً لم تكن كل الحجج التي عني بإيرادها المتكلمون موجهة إلى قرائهم المسلمين الذين لم يكونوا بطبيعة الحال بحاجة إلى مثل هذه الادلة للاقتناع. بل إن المستهدف كان هم المانويين ـ وبعض الفلاسفة أيضاً.

صحيح أن أغلب الفلاسفة الاسلاميين لم يطعنوا في النبوة صراحة، فهم إما سكتوا عن الخوض في موضوعها مكتفين بإيضاح طريقهم الفلسفي لبلوغ الحقائق، وإما وجدوا طريقاً للتوفيق بين ضرورتين: ضرورة الفلسفة وضرورة النبوة، وأن لكل منها أهله ومرتبته. وهم قد أوّلوا النبوة تأويلاً يساير مذهبهم في مراتب الصلة بين العقل الانساني والعقل الالهي. هناك أفراد أفذاذ من البشر لهم «مخيِّلة فائقة» تنقطع عن كل علائق الحواس فتتصل بالملكوت الاعلى ليفيض عليها من علمه بالحقائق وبالغيب. هؤلاء هم الانبياء الذين يبلغون للناس ما تلقوه تبليغاً يكون في مستوى مدارك عامتهم. أما الفلاسفة فلهم طريق آخر لادراك الحقائق، يعتبرونه أوثق من غيره وإن كان لا يصلح لعامة الناس. وكلامهم هذا قد يؤدي إلى أحد أمرين: إما أن الفيلسوف قد يستغني بعقله البرهاني عن خيال النبوات، وإما أنه يدخل الشرائع التي جاءت بها تحت علمه الفلسفي الكلي؛ يقول الفارابي: «الشرائع الفاضلة كلها تحت كليات الفلسفة، والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملّة بلا براهين»[1]. حكمة الفلاسفة مقابل دين العوام، أو هي مستوْعِبة له. فيلتقي

(١) الفارابي: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨.

الفلاسفة من بعض الوجوه مع الغنوصية في الموقف من مسألة النبوة.

لم تكن قضية الغنوصية بالنسبة للاسلام كما كانت قضيتها بالنسبة للمسيحية. فالمانوية ـ وهي أهم المذاهب الغنوصية وقد ظهرت في القرن الثالث الميلادي ـ ظلت في بلاد الاسلام عقيدة سرية محدودة الأتباع. في حين أن الغنوصية كانت هي «البدعة» الكبرى التي واجهتها المسيحية منذ عصورها الاولى، خاصة منذ القرن الثاني الميلادي حين اعتبر غنوصيون كبار انفسهم مسيحيين، وذلك قبل «ترسيم» الكنيسة، أي إبان ما سمي بـ «الكنيسة الحية». وهناك من الباحثين، ولو أنهم أقلية اليوم، من يرفع أصل الغنوصية إلى المسيحية[1]. إلا أن الغنوصية تيار توفيقي جمع من آفاق فكرية وعقائدية متنوعة. وعلى هذا النحو المعقد آل منها ما آل إلى «الاسلاميين» سواء مَن اهتموا بالتعريف بها، أو بالرد عليها، أو اعتنقوا منها أفكاراً ومعتقدات كما هو حال متصوفة «الإشراق»، وأصحاب العقائد الباطنية.

هناك من الباحثين من يقطع بوجود انتقال مباشر من الغنوصية الايرانية إلى فلسفة «الإشراق» والمذاهب الباطنية في الاسلام. إلى هذا ذهب هنري كوربان وتبعه آخرون. ثمة، عنده، استمراريةٌ للروحانية الايرانية داخل الفلسفة الاسلامية، بل إن الجمع الذي وقع بين العقائد الايرانية القديمة، ابتداء من المزدكية وبين الباطنية والإشراقية، يمثل في نظره الفلسفة الاسلامية العميقة.

ومن هنا يشيد بأهمية ابن سينا والفلسفة السينوية[2]. وليس صحيحاً في

---

(١) عن أصول الغنوصية: راجع أعمال ندوة: **Le problème de la gnose** وكذلك: Simone Péterment: «Bilan du gnosticisme», **Revue de la Métaphysique et de la Morale,** Juillet- Septembre 1967. والكاتبة ممن يذهبون إلى القول بالأصل المسيحي للغنوصية.

(٢) الاسلام الشيعي (الباطني) هو عند كوربان قد «أحيا في إيران حكمة قدماء الفرس ومذهبهم في النور والظلمات(..) فنتج عن ذلك(..) الحكمة الاشراقية». H.Corbin: **L'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn Arabi,** Paris, Flammarion, 1958, p.23.

وقد ألف كتاباً حاول فيه إيجاد المشابهة بين العقائد الشيعية الغنوصية وما «يقابلها» في =

نظر كوربان أن الغزالي قد وجه ضربة قاتلة للفلسفة، ولا كون نقد ابن رشد قد قضى على فلسفة ابن سينا المستأنفة للإرث الايراني القديم. بل فلسفة ابن سينا امتدت متصلة لتتكون «حكمة الاشراق» التي كان اكبر ممثليها السهروردي (ت ١١٩١ م). وليس صحيحاً عند كوربان أيضاً أن للغزالي الفضل الاكبر في ازدهار التصوف، بل إن الفضل يرجع إلى ابن عربي ومذهبه الباطني الذي التقى فيه التصوف بالتشيع[1]... إلى غير ذلك مما حاوله كوربان من إيجاد صلات واستمراريات بين نظرية تكوين العالم المزدكية، بأفلاكه وعقوله وتعاقبها وتراتبها، وبين ما أخذ به الشيعة من ترتيب لتسلسل النور والحقيقة، وتراتب الأئمة الظاهرين والمختفين، وحضور الحكمة النورانية في العالم، «صوفيا» الاشراقيين، أو «فاطمة الزهراء» في الغنوص الشيعي.

والواقع أن هذا المستشرق كان صاحب قضية، أو هي عنده في الواقع قضيتان: مواجهة المادية، والعقلانية «التجريدية» في الغرب، بمحاولة إحياء وترويج للباطنيات، الغربية والشرقية. وقضية ثانية تتفرع عن هذه، وهي اختزال الفكر والفلسفة في الاسلام إلى التيارين الاشراقي والباطني، واعتبار استمرارهما الايراني عند فلاسفة الاشراق الاسلاميين وفي المذهب الشيعي الباطني هو الاسهام الحقيقي للفلسفة الاسلامية...

* * *

إذا كانت الغنوصية لم تمثل بالنسبة للاسلام قضية عامة كما كان الشأن بالنسبة للمسيحية ولكنيستها التي رأت فيها البدعة الكبرى، فما الذي دفع مفكري الاسلام إذن إلى الاهتمام بها؟ ولماذا تصدّى المتكلمون منهم إلى تأليف كتب «المقالات» للرد على اكبر تيارٍ لها، أي المانوية التي انتشرت انتشاراً واسعاً في

= الديانة الايرانية المزدكية القديمة. ففاطمة الزهراء هي «ملاك الأرض» عند المزدكية، هي «صوفيا» (الحكمة) عند الغنوص، والكوسمولوجيا المزدكية هي نفسها الكوسمولوجيا الباطنية، والإمام الثاني عشر عند الشيعة هو «المنقذ» في الزرادشتية، وهو «الفارقليط» الذي جاء في انجيل يوحنا والذي اهتم بأمره الغنوص... إلخ.

(١) H. Corbin: **Corps spirituels et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran chi'ite,** Paris, éd. Buchet-Chastel, 1979.

مناطق الشرق القديم، من مصر إلى الصين؟ ما الذي حفزهم إلى العناية بمجادلتها، مع أنهم كانوا في غنى عن مثل هذا الجهد لو اكتفوا بالموقف الشرعي الديني منها والذي يعدها ديانة مرفوضة اسلامياً لا حَقَّ لاتباعها في أية وضعية شرعية[1]. إن الذين جادلوا المانوية من مفكري الاسلام هم المعتزلة على الخصوص. فما تفسير ذلك؟

لماذا لم يكتف المعتزلة بالموقف الديني من عقيدة كالمانوية فيحكمون عليها بالشرك ويغنيهم ذلك عن الخوض في مناقشة آرائها؟

إن نقاش المعتزلة مع حاملي «الايديولوجية» المانوية كان نقاشاً مع نخبة عالية الثقافة ولها نفوذ داخل الدولة. فوراء أصحابها إرث ثقافي مديد ومتشعب. لو كان أمر هؤلاء هيناً لكان الموقف الديني منهم كافياً: فهم ليسوا «أهل كتاب» فينشغل الفقهاء بوضعهم الذمي، بل هم ثنويون أي «أهل شرك»، فليس على المسلم أن يُعنَى بمحتوى عقائدهم، وليس عليه أن يكلف نفسه الدخول معهم في جدل أو مناظرة. أما وأنَّ الكتّاب الاسلاميين انشغلوا بإيراد مقالاتهم، وألّف المعتزلة على الخصوص في الرد عليهم، فذلك يعني أن أصحاب هذه «الايديولوجية» المانوية كان لهم شأن يذكر.

ولكن في أي مستوى؟ إنه مستوى النخبة. بمعنى أن قضية هؤلاء المانويين لم تكن **قضية دينية عامة**، شغلت الناس فتنازعوا حولها، بل إن الصراع كان محصوراً في دائرة النخبة التي كانت تتنازع النفوذ داخل أجهزة الدولة، وتتنافس على الصدارة والقرب من القابض على السلطة السياسية.

كلاهما، مذهب الاعتزال والمذهب المانوي، كان بطبيعته ايديولوجية نخبوية. فالمذهب المانوي ما كان يمكنه إلا أن يكون مذهباً محدود الاتباع في مجتمع اسلامي. أما مذهب الاعتزال، وحتى في ذروة مجده ونفوذه في الدولة في

---

(١) أو كما يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار: «لاذمة للمنانية (= المانوية) في الاسلام». تثبيت دلائل النبوة، الدار العربية، ج١، ص ١٧٠. وعبد الجبار الذي حكم عليها هذا الحكم هو نفسه الذي كان من أكبر المهتمين بقضية المانوية ومجادلتها كما سنرى.

العصر العباسي الاول، فإنه ظل عقيدة نخبة ولم يتعداها إلى العموم.

عبد الجبار والمانوية

إن من يرجع إلى كتاب القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمذاني: **تثبيت دلائل النبوة**، وفي مواقع متفرقة منه، وكذلك إلى الجزء الخامس من كتابه **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، يجد نفسه أمام متكلم يناقش نقاشاً جدلياً عالياً «مقالات» (أي آراء ومعتقدات) غير الاسلاميين، وبالاخص المانويين. القاضي المعتزلي يأخذ المانوية مأخذ الجد. فهو لا يكتفي ازاءها بالرفض الديني المجمل باعتبارها شِرْكاً محضاً فلا «تستأهل» النقاش، بل يضطر لكي يجادلها إلى الاطلاع على محتواها اعتماداً على كتابات اصحابها أنفسهم[1].

القاضي عبد الجبار في كتابه التثبيت يعرض لاخبار «أنبياء» الفرس اكثر مما يجادل مذاهبهم، على العكس مما يفعله في المغني، حيث يرد وينقض، ويركز على المانوية اكثر من غيرها، وكأن ما يورده من حجج عليها يسري في نظره على الاتجاهات الثنوية الاخرى. هو لا يستهين بالمستوى الفكري لخصومه، و لا يكتفي بالموقف الديني فيحكم عليهم بالشرك فينتهي أمرهم عنده، بل إن القضية أصبحت لديه قضية فكرية كلامية. لذا فهو لا يلجأ إلى الرد عليهم بالحجة الدينية، بل يعارضهم بمنطق المتكلمين وطرقهم الجدلية[2].

ودون الدخول في تفاصيل نقاش القاضي المعتزلي للمانوية نشير إلى أنه حصر آراءهم في مسألتين اعتبرهما أصلي عقيدتهم: الاولى مسألة وجود الشر في العالم وكيف يُبرر؟ والثانية اعتقادهم في أصلين لوجود العالم. ولا داعي فيما يتعلق بالمسألة الاولى لإعادة سرد كل الحجج التي أوردها لتبرير وجود الشر في هذا العالم. وإنما نقول إن ما يهم المفكر الاسلامي من مذهب المانوية في مسألة الشر اختلف بطبيعة الحال عن اهتمامات المسيحيين حين تصدوا من قبل للغنوصية.

---

(١) عن مصادر القاضي عبد الجبار، انظر: G.Monnot: **Penseurs musulmans et religions iraniennes**, pp.54-63.

(٢) يقارن مونو (المرجع المذكور، ص ١٢٩) بين عبد الجبار وبين القديس أوغسطينوس الذي كان الانجيل هو حجته الوحيدة في الرد على المانوية.

فهؤلاء ـ كما رأينا ـ فصلوا بين «العهدين» القديم والجديد لاختلاف صورة الاله حسب رأيهم في كل منهما. كانوا يدافعون عن وحدة كتابهم المقدس، وبالتالي عن وحدة العقيدة المسيحية. أما المفكر الاسلامي فالذي كان يهمه في المرتبة الاولى هو وحدة الربوبية. فالله رب هذا العالم، فهو خالقه، وهو المحيط بعلمه، وهو المريد لكل ما يحدث فيه خيره وشره (وتلك عقائد لا يسلم بها المانوية). حجة عبد الجبار تدور حول وحدة الخالق حتى فيما يتعلق بما يجده الناس من شرور في هذا العالم.

فالله خالق للشر وفاعل له إن شاء، ولكن الله في رأي المتكلم المعتزلي لا يفعل الشر وإن كان في استطاعته ذلك، وليس هناك ما يبرر في رأيه افتراض خالق آخر للشر بدعوى أن خلق الشر وفعله لا يليقان بالله. فما هو شرٌ بمقياس البشر لا يلزم أن يكون كذلك بمقياس الله[1]. هنا يبطل القاضي عبد الجبار «قياس الغائب على الشاهد» كما أبطل الغنوص قياس العالم على الله، ولكن لإثبات معتقد مخالف.

الأصل الثاني المانوي الذي يرد عليه عبد الجبار هو مبدأ الثنوية نفسه، وبدل الرد الكافي إسلامياً، أي إدانة هذا القول بدعوى أنه شرك محض، فإنه يسلك طريق الجدل الكلامي. وهكذا يجد القارىء نفسه في غمار قضايا علم الكلام المعروفة: القدم، والصفات ونسبتها لله، وهل هي قديمة أم حادثة.. إلخ[2].

عبد الجبار يأخذ إذن المانوية وأمثالها من العقائد الثنوية مأخذ الجد، فلا يقف منها موقفاً سطحياً، بل يوسع معارفه بها. فهو مثلاً حين يعرض للمزدكية لا يكتفي بما يورده عنها الكتاب الإسلاميون عادةً من أنها مذهب يقول بشيوعية النساء والمال، بل يتعداه إلى أصل تنازع البشر حول ملكيتها الخاصة... وهو في نقده للمانوية يرتفع بالجدل إلى مستوى يليق بأكثر المذاهب الكلامية تجريداً وتعقيداً.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني...، تحقيق محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، المجلد الخامس، صفحات ٥، ٣٤، ٥٠ ـ ٥١.

(٢) المرجع السابق، م٥، ص ٢٢ ـ ٣٢.

إن طرح المسألة الدينية هذا الطرح الجدلي الدقيق لم يكن يعني سوى النخبة العالمة. كان سلاح المعتزلة حجاجياً، ولكنه يدافع أيضاً عن العقيدة الرسمية، في حين كان أصحاب المعتقدات الاجنبية يعززون مركزهم بحاجة الدولة الاسلامية نفسها إلى خبراتهم الادارية والسياسية.

كان المشكل بالنسبة للاقليات الدينية غير الاسلامية هو مشكل الاعتراف بهم. إن «أهل الكتاب» قد حصلوا بمنطوق النص على هذا الاعتراف وقنّن لهم الفقهاء شروط معاهدة المسلمين لهم. أما خصوم المعتزلة من أهل هذه الديانات الاجنبية، أي المانوية، فلم يكن لهم هذا الاعتراف، فاعتمدوا على خبراتهم الفنية وسيلة لاعتراف فعلي بهم من طرف الدولة المعتمدة على خدماتهم. فهو إذن «اعتراف» موقوت، لا يعتمد على نص مرجعي قار.

لكن كان هناك أيضاً في بعض الفترات اعتراف عملي من قبل الدولة تجاوز حدود الاعتراف النصي، لدى اعتمادها على خبرات اتباع الديانات غير الاسلامية، خبرات في تسيير مصالح الدولة، إلى جانب إتقانهم لمهن مطلوبة لدى الحكام كالتنجيم والتطبيب، مما مكّن أفراداً من هذه الأقليات أن يرتقوا إلى مستوى النخبة المحيطة بصاحب السلطة السياسية، فدخَلوا بذلك في جو تنافسات النخبة وصراعاتها الداخلية.

وعلى ضوء هذا ينبغي أن نفهم هذا الجدل الحادّ الذي دار بين المتكلمين الاسلاميين وغيرهم من اتباع الاديان الاخرى، وبالاخص مجادلات ومناقضات المعتزلة والمانوية.

قد نستغرب لهذه الضجة التي كان يقيمها المعتزلة وهم يخاصمون أتباع الاديان الفارسية القديمة، في حين أن بعض الكتاب كابن النديم وغيره حين يحصون أتباعها لا يذكرون سوى عدد محدود من هؤلاء. ومعنى ذلك أن «المانوية» مثلاً - وهي التي اهتموا بمناقضتها أكثر من غيرها - لم تكن قضية جماهيرية، إن صح التعبير، بل كانت قضية أفراد ضمن نخبة عالمة قد يصير لهم نفوذ فيدخلون في منافسات النخبة من أجل الجاه السياسي أو السلطة العلمية.

إن هذا الجدل بين المعتزلة والمانوية رغم «ضجته» باعتبار الكتب الكثيرة التي

ألفت في «المناقضة» و«الرد» كان جدلاً مغلقاً، أي بين نخبة عالمة. وهو بقضاياه، ولغته، وتقنياته كان بعيداً عن متناول الاغلبية من عامة الناس.

ومع ذلك، فإن شيئاً ما في نقاش المتكلمين لاصحاب الاديان الفارسية القديمة لا يستقيم. ذلك أن المتكلمين استعملوا في مناظرتهم لهؤلاء منطقاً صورياً مألوفاً لهم لنقد فكر ميثولوجي. منطق المتكلمين له اجرائيته في مجاله وحسب آلياته. لكن شتّان بين المجالين: مجال الفكر الميثولوجي ومجال منطق المتكلمين الصوري.

لذا فإن فهم الكتاب الاسلاميين للميثولوجيات القديمة (الفارسية والهندية وحتى اليونانية التي تحدث عنها البيروني) ظل فهماً «برانياً»[1]. وقد اعتبروها في نهاية الأمر مجرد «أساطير»، بالمعنى الذي يجعل من الاسطورة اعتقاداً مطعوناً فيه بمعيار «العقل».

* * *

هناك صنفان من الكتاب الاسلاميين اهتموا بالاديان «غير الكتابية»، الصنف الاول اهتم بالنقض والرد، والمعتزلة أبرز هؤلاء. والصنف الثاني اعتنى ببسط الآراء والعقائد أكثر مما اهتم بمجادلة أصحابها، ومن هذا الصنف ابن النديم والشهرستاني والبيروني.

إلا أن للبيروني ميزة ينفرد بها، سواء في اهتمامه الخاص بالمانوية (ونعني انتسابه المحتمل لهذه العقيدة)، أو فيما امتاز به من تعريف مفصل بمعارف وعقائد الهند.

مشروع البيروني

هل كان البيروني مانوياً؟

إن لدينا انطباعاً بأن عناية البيروني بالمانوية كانت لغرضٍ مّا: ونحن نرى أن لاهتمامه بهذه الديانة دوافع خاصة غير تلك التي نعهدها عند غيره ممن اهتم

(١) وهو ما عبر عنه البيروني بصدد الميثولوجيا الهندية حين قال: «هذا باب يصعب تحصيله لأننا نطالعه من خارج»، تحقيق ما للهند من مقولة، طبعة حيدر أباد، ١٩٥٨، ص ٦٧.

بها إما لفضول معرفي، أو لمقتضيات الجدل العقائدي. أما البيروني فربما كان له تعلق خاص بهذه الديانة الفارسية القديمة.

لقد تكوَّن لدينا هذا الانطباع ـ والمسألة تحتاج إلى مزيد من الفحص ـ ونحن نتساءل عن السبب العميق الذي دفع البيروني إلى هذه العناية الخاصة التي أولاها لمذهب ولمؤلفات الطبيب الفيلسوف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي.

لقد وضع البيروني رسالة في مؤلفات الرازي هي عبارة عن بيبليوغرافيا قدم لها بمقدمة هي التي تعنينا هنا[1].

فلماذا اهتمامه بالرازي؟ سؤال يطرحه هو نفسه لأن الاهتمام بهذا الفيلسوف ما كان يمكن أن يمر بسلام. فهذا الفيلسوف قد انتقد الأنبياء ومعجزاتهم ووضع في ذلك كتاباً هُوجِم من أجله (وانتقاد الأنبياء ومعجزاتهم موقف معروف عند المانوية). فهل هو مجرد اتفاق بين الرازي وهؤلاء، أم أنه كان مانوياً بالفعل؟ أما البيروني فهو لا يشك في مانوية الرازي (وقد أكد مانوية الرازي أيضاً بعض من ترجموا له).

البيروني لا يكتفي بإثبات مانوية الرازي، بل يخبرنا ـ وهنا مثار الاستغراب ـ أن قراءة الرازي هي التي أغرته بطلب كتب المانوية والشغف بها.

هل اعتنق البيروني المانوية، أو على الأقل هل اعتنقها لفترة ما؟ لنقرأ ما يقوله: «. . . وذلك أني طالعت كتابه [أي الرازي] في العلم الالهي وهو يبادي فيه بالدلالة على كتب ماني. . .»، ثم يضيف: «فغرتني السمة (. . .) فحرضتني الحداثة، بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارفي في البلدان والأقطار»[2]. أي أن إعجاب البيروني بالرازي، واعتقاده بأن رسوخ قدمه في الإلهيات إنما جاءه من عرفانه المانوي، هو الذي دفع به إلى أن يطلب هذا العرفان من مصادره، أي من كتب ماني نفسها. ولا بد أن هذه الكتب كانت

---

(١) البيروني: رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، نشر بول كراوس، ١٩٣٦، ص٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣.

محظورة في البيئة الإسلامية، فقد ظل يبحث عنها متشوقاً إلى العثور عليها.

كم استمر هذا البحث والتلهف؟ أربعة عقود! «وبقيت في تباريح الشوق نيفاً وأربعين سنة...»[1]. ما معنى هذا؟ ما معنى أن يظل متعلقاً ـ ولهذه المدة الطويلة ـ بمذهب غير إسلامي وهو لم يطلع بعد على كتبه الأساسية؟

هل كان البيروني، ولو لفترة من حياته، مانوياً؟ ما يقوله هو نفسه يدفعنا إلى هذا الافتراض. فبعد بحث طويل في مختلف الأقطار عن كتب الدين المانوي الأساسية، تمكن أخيراً من الحصول عليها، «فغشيني ـ يقول ـ من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية السراب». لكن متى تبين له أنها وعقيدتها سراب؟ لا شك أن ذلك ـ على فرض أنه قد حصل ـ جاء بعد زمن...

والدليل على ذلك أنه بعد حصوله على كتب ماني استمرت عنايته بها، إذ أنه قد حرص على تبسيط بعض هذه الكتب. فهو يخبرنا أنه اختصر بعضها قصد تقريبها للقراء في البيئة الاسلامية. والتعريف بمذهب «أجنبي» قد لا يقصد به مجرد اطلاع قوم على مذهب غريب، أو إشباع متعتهم الذهنية أو فضولهم الفكري، بل قد يكون الهدف من ورائه أيضاً الدعوة إلى هذا المذهب. ولا يفوت البيروني أن يعلن «الاعتذار» عن عمله هذا: «اختصرت ما في ذلك السفر [سفر الأسرار لماني] من الهذيان البحت، والهجر المحض، ليطالعها مؤوف بآفتي، ويستعجل الشفاء منها كفعلي»[2]. ونحن بطبيعة الحال لا نستطيع أن نعرف مدى صحة هذا التبرؤ والاعتذار. فهل وجد فعلاً أن المانوية «سراب» كما يقول؟ وكم المدة التي قضاها متعلقاً بها قبل أن يهجرها؟ أم أن ما يقوله هنا إنما هو لمجرد دفع «تهمة»؟

ذلك أن هناك سؤالاً آخر لا بد وأن يطرح: لماذا طلب مَنْ طلب من البيروني أن يقوم هو بالذات بإحصاء كتب الرازي، هذا الذي عرف عنه نقده

---

(١) م. س.، ص٤.

(٢) م. س.، ص٤. ومما له دلالة هنا ما يذكره ياقوت الحموي في ترجمته للبيروني (معجم الأدباء، القاهرة، مطبوعات دار المأمون، ج١٧، ص ١٨١) من أن هذا الأخير كان شديد الحرص على الاحتفاء بعيدي «النيروز» و «المهرجان»، وهما عيدان دينيان فارسيان.

للاديان بما فيها الاسلام، والذي أكد البيروني نفسه أنه كان مانوياً؟ ألا يكون من المحتمل أن صاحب الطلب لم يكن يشك في الصلة الفكرية الروحية بين الرازي والبيروني، رغم أن هذا الأخير يحاول التملص من وجود هذه الصلة: «وذكرت أنك لما عرفتني متخلقاً بغير هذه الطريقة [الرازية المانوية] قصدتني [أي لأعرِّفك بكتب الرازي التي ربما لم تكن كلها سهلة التداول]. ولولا احترامي لك لما فعلته لما فيه من اكتساب البغضاء من مخالفيه، وظنهم أني من شيعته»[1].

والبيروني يمهد لهذا الفهرس الذي وضعه لكتب الرازي بمقدمة لا بد أن يقف عندها القارىء. فهو يورد فيها نبذة عن مذهب الرازي يركز فيها على اعتقاده ـ الغريب في بيئة اسلامية ـ بالتناسخ. وهو يعطي للقول بالتناسخ تأويلاً يدل على أن البيروني لا يقف موقفاً سطحياً من هذا الرأي الاساسي في مذهب الرازي، بل هو يورد معناه «العميق»، أي أنه يفهم المذهب «من الداخل». معنى التناسخ عنده أعقد وأعمق من هذا المعنى «العامي» الذي يجعل الأرواح تتناقل في الكائنات الحية، في البشر والحيوان، بل معناه الفلسفي آت من امتداد حياة الفرد الواحد في الزمان الذي يجعله يتجاوز بميراثه وخبراته مدة عمره الشخصي: «للزمان طول تذرعه أعمار الأشخاص المتوالية فتنتقل آثار السلف إلى مَن بعدهم حتى تجتمع عند الخلف، فتنمو وتستثمر. وهذا التناسخ دون الذي رأوه بانتقال الارواح في الاشباح، وإنما هو نقل المعالم من الانفس الذاهبة إلى الآتية، على مثال نسخها في الصحف الجديدة من البالية (. . .) فتجتمع من طول الزمان وعرض المكان قواعد العلوم والاعمال للانسان»[2].

من يمعن النظر في كتاب الجواهر للبيروني يجد صلات قربى بين آرائه وآراء الفيلسوف الرازي. لم يفرد البيروني على غرار الرازي لبسط فلسفته تآليف قائمة

---

(١) م. س. ص ٢. ومن يدقق في كتب البيروني يُدرك أنه كان يعرف المانوية من مصادرها، من كتب ماني نفسه. أحياناً يصحح اعتماداً عليها أخطاء شائعة عن هذه الديانة، (انظر: الآثار الباقية، طبعة زخاو، ليبزغ ١٩٢٣، ص ١١٨)، أو يرجع إليها كمصدر لتاريخ الفرس (ص ٢٠٨).

(٢) رسالة في فهرس كتب الرازي، ص ٢٢.

الذات، وإنما هي آراء متفرقة مبثوثة في ثنايا موضوعات شتى. وقد يثبتها في طيات فصل أو كتاب على نحو غير متوقع، والمثال على ذلك كتاب الجواهر هذا. فموضوعه كما يقول مؤلفه هو «تعديد الجواهر والاعلاق النفيسة(. . .) ثم أثمان المثمنات وما يجانسها من الفلزات [ويقصد المعادن النادرة المطلوبة]»[1]. ومع أن موضوع كتاب كهذا قد لا يوحي بأننا سنجد فيه كلاماً مجرداً عن مذهب أو فلسفة، إلا أننا على العكس من ذلك نجد البيروني قبل حديثه في الجواهر والمعادن يقدم بمقدمة يبين فيها عن آراء فلسفية له. وهي آراء قريبة جداً مما كان يقول به الرازي. فعنده مثلاً أن «النفس في أكثر أحوالها تابعة لمزاج البدن»، وأن «الحواس تنفعل بمحسوساتها باعتدال يلذ ولا يؤذي»؛ وعلى هذا المذهب الحسي تتأسس قاعدة السيرة والمسلك التي هي «طلب ما هو لذيذ والابتعاد عما هو مؤذي»[2]. ولكن لا بد من حساب اللذات والآلام حساباً عقلياً كما قال بذلك أصحاب مذهب اللذة: «الملذ بالحقيقة ما ازداد الحرص عليه إذا دام اقتناؤه». . . إلى غير ذلك من آراء تدور في مدار مذهب اللذة الحسي مبثوثة في مقدمة كتاب الجواهر. لكن، ما صلة هذه «المقدمة» بما سيليها في الكتاب من حديث عن الجواهر والمعادن الثمينة؟

الواقع أن البيروني حاول إيجاد هذه الصلة، وهي محاولة تبدو مفتعلة، إلا أنها مع ذلك تستوقفنا. هناك فقرة حاول فيها الربط بين مقدمات كتابه (وهي مقدمات فلسفية تأملية) وبين الموضوع الأساسي لهذا الكتاب. هذه الفقرة ـ رغم غموضها ـ تنطوي على لمحات من تلك الفلسفات الشرقية القديمة التي تجعل الانسان منساباً في الكون والديمومة، لا بحسب ميرائه بمدى عمره القصير، وإنما هو يحمل تجربة كونية ممتدة، فتتصل صيرورة البشر بديمومة الكون (وهو المعنى العام الذي يعطيه البيروني للتناسخ)، فيحمل البشر «تذاكير في أنفسهم، بقيت لهم بعد انقضائها(. . .) لكن هذه التذاكير لمّا كانت أعراضاً محمولة في أشخاص محدودة الاعمار(. . .) فأقيم لهم بدلها من الجواهر المخزونة تحت الثرى،

---

(١) البيروني: كتاب الجواهر، ص ٣١.
(٢) م. س. صفحات ٤، ٧، ١٤.

والاحجار المنضودة، ومن المكنونة المصونة في أعماق البحار المسحورة ما كان أبقى على قرون تمضي وأحقاب تمر وتنقضي»[1]. . .

البيروني «المستشرق»

حين نقرأ البيروني نجدنا أمام مفكر مختلف، ربما لأنه كان يروج وباستمرار في جو الاختلاف. ولذا فهو لا يفتأ يقارن. والمقارنة قد تكون ذريعة لإثبات تفوق الذات المقارنة، وقد تكون أيضاً وسيلة لقبول التكافؤ والتسامح والنسبية، وهي وضعية ذهنية لم تتوفر ظروفها لنجدها عند البيروني.

لقد اهتم أكثر من أي مؤلف آخر بالهند، بعوائدها ومعارف علمائها. وقد كان يعرف تفرده في هذا المضمار. وقد رسم هدفاً لنفسه وهو نقل الصورة «الحقيقية» للهند، أو على الأقل ما كان يهم مثله آنذاك. نعم، لقد كانت تلك غايته لأنه كان يعرف أن الصورة المنقولة عن هذا البلد في الكتب العربية صورة محرّفة، ذلك أن فيها مبالغة. فصورة الهند لدى المؤلفين الاسلاميين فيها الكثير من التزيين المبالغ فيه، والسبب هو بعد المسافة، وغرابة الحضارة، وندرة المعلومات. فالهند في خيال الكتاب الاسلاميين هي المملكة الموحدة المستقرة التي يهتدي ملوكها بسياسة حكمائها! كما بالغوا في الحديث عن «حكمة» الهند وعلو شأن علومها. ويكفي أن ننظر إلى ما كتبه واحد كالمسعودي بهذا الصدد، فهناك تمجيد لأهل الهند «في عقولهم، وحكمتهم، وصحة أمزجتهم، وصفاء ألوانهم»[2]. . .، وهو يضعهم على طرف نقيض من الزنوج! وهناك اسطورة شاعت عند الاسلاميين عن «كتاب» قالوا أنه ضم بين دفتيه كل الحكمة وكل العلم، وأن اليونان أخذوا منه ما عرفوا به من فلسفة وعلوم، وهو «السند هند». فهو عند المسعودي الكتاب الام، «منه تفرعت الكتب». والمسعودي هنا إنما ينقل ما قاله كتاب سابقون، خاصة اليعقوبي الذي جزم بأن كتاب «السند هند»

---

(١) م. س. ص ١٣.

(٢) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق شارل بيلا، بيروت ١٩٦٦، ج١ ص ٩١.

المزعوم هذا «اشتق منه كل علم مما تكلم فيه اليونان»[1]. فاليونان عند اليعقوبي كما عند غيره هم عيال على الهنود. وهذا كله يحاول البيروني تصحيحه. وهو واثق من أهليته لذلك. فالآخرون قد كتبوا عن الهند عبر سماع بعيد وروايات عمل فيها الاطناب والولع بالغرابة[2]. أما هو فقد عاين وتحقق، وليس «الخبر كالعيان» كما يقول. وكتابه **تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة**، يحمل كلمة تحقيق، أي تصحيح صورةٍ مزيدة أو مبالغ فيها، وكشف للحقيقة اعتماداً على التقصي المباشر.

والبيروني كان يعلم صعوبة المحاولة. فهو قد دخل إلى عالم غريب كل ما فيه غير معهود لذهنية المسلم وعادات بلاد الاسلام. إلا أنه كان معتداً بمغامرته، واعياً بأن مشروعه فريد من نوعه لم يُعهَد مثله لدى الكتاب الاسلاميين، رغم الجهد الهائل الذي سوف يتطلبه منه انجازه: «وقد اعيتني المداخيل فيه مع حرصي الذي تفردت به في أيامي، وبذلي الممكن غير شحيح عليه في جمع كتبهم من المظان واستحضار من يهتدي لها من المكامن»[3].

فهذا «المستشرق» الاسلامي المتطلع إلى معرفة ذهنية وعوائد وعلوم «شرق» بعيد، وتعريف قومه به، كان يقوم بعملية مقارنة مستمرة. ولكن المثير للانتباه أن البيروني في موضوع الهند قلما يقارن بينها وبين عالم الاسلام. فهو حين يقارن فهو غالباً ما يقيم المقارنة بين الهند واليونان. وهو أحياناً يقابل بين الفكر الاسطوري الديني الهندي وبين ما قد يماثله عند الفرس أو اليهود أو النصارى، إلا أن المقارنة الاساسية يجعلها بين الهند واليونان. وهو هنا يقيمها ـ وعن قصد ـ بين طرفين هما عنده غير متكافئين. فالهند عنده توقفت عند مرحلة تجاوزها اليونان: مرحلة العلم المختلط بالفكر الديني الاسطوري، والمثال على ذلك هذا العلم الذي يفخرون به أكثر من غيره، أي الفلك. وهنا يلجأ البيروني إلى مفهوم «الجاهلية»،

---

(١) تاريخ اليعقوبي، نشر هوتسما، ١٨٨٣، ص ١١١.

(٢) ما يقوله مثلاً عن أديان الهند، فما هو عنها «مسطور في الكتب هو منحول وبعضها عن بعض منقول وملقوط مغلوط: تحقيق ما للهند من مقولة، ص ٤.

(٣) تحقيق ما للهند. . .، ص ١٨.

وهي تعني عنده مرحلة يختلط فيهـا العلم بالفكـر الاسطوري، وتُنـاقض فيها العوائدُ «الفطرةَ السليمة». وهذه «الجاهلية» التي يرى أن الهنود وقفوا عنـدها تجاوزها العرب بالاسلام كما تجاوزها اليونان بالفلسفة. هو إذن يستعمل مصطلح «الجاهلية» ليعني به مرحلة هي دون «العلم الصحيح والعقيدة الحقة». وهو يرى أن مرتبة عقائد الهند ومستوى العلم عندهم قد توقفا عند هذه المرحلة.

لكن لماذا اختار البيروني، في موضوع المقارنة، أن يجعلها مع الفكر اليوناني خاصة؟ ربما لانه اختار العلم «البحت» ـ أي المتجرد عن المبادىء والمقاصـد الدينية ـ مجالاً للمقارنة. والامر بالنسبة إليه واضح فيما يتعلق باليونان، حيث أن ميلاد الفلسفة كان مرحلة حاسمة نقلت الفكر من الاسطورة إلى النظر العقلي العلمي: «إن قدماء اليونان قبل نجوم الحكمة فيهم بالسبعة المسمين أساطين الحكمة(. . .) وتهذب الفلسفة عندهم(. . .) كانوا عـلى مثل مقـالة الهنـد». حصل إذن تجاوز الفكر الاسطوري عند اليونان بالفلسفة المؤسسة للنظر العقلي العلمي ولم يحصل مثله عند الهنود، لأن «اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين(. . .) نقحوا لهم الاصول الخاصة دون العامة، لأن قصارى الخواص اتبـاع البحث والنظر(. . .) ولم يكن للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم». . .[1].

والنتيجة أن العلم الهندي عند البيروني هو على خلاف الصورة الخيالية التي شاعت عند المسلمين، وكل ما ردده هؤلاء عن حكمة الهند وعلمها الذي ضمه كتاب «السند هند» المزعوم مجرد خرافة[2]. ويُبولغ أيضاً في علو مكانـة الفلك الهندي، مبالغة مصدرها البعد والجهل والخيال: «إن أصحابنا في هذه الديار لم يعهدوا طُرق الهند في أحكام النجوم، بل لم يقفـوا قط على كتـاب لهم فيها، فلذلك يظنون بهم الموافقة، ويحكون عنهم حكـايات مـا وجدنـا عندهم منهـا شيئاً»[3].

لم يكن البيروني يشعر أن معارف «الآخر» وعلومه هي في درجة أرقى مما

(١) **تحقيق ما للهند. . .**، ص ١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٩.

عنده. ولذا وقف منها هذا الموقف المصحح لها حيناً، والمقتصر على الوصف والتقرير المجرد في أكثر الأحيان. هذه «الموضوعية» موقف علمي محمود بلا شك، لكنها تدل أيضاً على شيء آخر وهو أن البيروني لم يجد نفسه مضطراً لمجادلة الآخر مجادلة الند للند: «وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم [الهنود] حاكٍ غير منتقد إلا عن ضرورة ظاهرة»[1]. هو معتدٌ بعلمه الاسلامي الوارث والمستأنف للعلم اليوناني، فلم يشعر بأنه سيفيد شيئاً من علوم الهند، فهو بصدد علم الفلك الذي هم أكثر اعتداداً به يقول: «ونحن نذكر ما وقع إلينا من جهتهم، لا للافادة، فلا فائدة فيها»[2].

* * *

قلنا أن البيروني مفكر مختلف لأنه كان يتنقل في جو من الاختلاف. طبعاً لم يؤد به الامر إلى القول بالتكافؤ والنسبية بين مختلف الآراء والعقائد. هو يبدي ما يمكن أن نسميه «موضوعية متعالية» تجاه النظم الفكرية الاخرى، وهو لا يجد نفسه مضطراً للمجادلة، لأنه لا يجد نفسه أمام مستوى لائق بالدرجة التي بلغها علمه الاسلامي الوارث للعلم اليوناني، ولأنه متى أراد تفنيد الرأي الآخر أو تصحيحه سهل عليه ذلك، لأن لديه المعيار الصحيح - أي المعيار العلمي - لأن صاحبنا نادراً ما يلجأ إلى الرد بالمعيار الديني الاسلامي.

التاريخ والاختلاف

التاريخ عند البيروني مقوم أساس من مقومات الاختلاف. والتاريخ هنا لا ينبغي أن يفهم كصناعة، بل هو يعني به كيفية تصور كل أمة للزمان وموقعها منه. فيكون هذا التصور للزمان، والمختلف حسب كل مجموعة بشرية، مقوماً أساسياً من مقومات الاختلاف لأنه يكيف نظامها الاجتماعي وايقاعه، ويضفي عليه تفرده: «لكل واحدة من الامم المتفرقة في الاقاليم تاريخ على حدة تعدها (كذا) من أزمنة ملوكهم أو انبيائهم أو دولهم أو سبب من الأسباب التي قدمت

(١) تحقيق ما للهند. . .، ص ١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٧.

ذكرها، وتستخرج بها ما تحتاج إليه في المعاملات ومعرفة الاوقات، وتنفرد فيه دون غيره»[1].

وإذا كان تصور كل مجموعة بشرية للتاريخ وللزمان مقوماً أساسياً لتفردها، أي لاختلافها فإن هذا الاختلاف يبدأ من تصورها لـ «البداية» أي بداية الزمان والبشر وموقع الجماعة المعينة داخل هذا كله. أي أن «الاختلاف» يبدأ باختلاف كل مجموعة بشرية في اعتقادها بأسطورة مدشّنة لزمان البشر المندرج في الزمان الكوني، أي أن «التاريخ» عندها يبدأ بأسطورة مؤسسة له ليلتقي بتاريخها الخاص، وهو ما يسميه البيروني بـ «الاوائل القديمة»، يقول: «وأشهرها عندنا هو كون مبدأ البشر. ولأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس وأصنافهم في كيفية وسياقة التاريخ من لدنه ما لا يجوز مثله في التواريخ»[2]. والبيروني كما يتضح من قوله هذا يشك في هذه التصورات الاسطورية للتاريخ، سواء فيما يتعلق بـ «البدايات»، أو في «ايقاع» هذا التاريخ الاسطوري داخل الزمان، أي «تحقيبه». وهو أحياناً يتدخل ليصحح هذا «التحقيب» بمعيار يثق في علميته: وهو الحساب الفلكي. وأحياناً أخرى يبين نسبية بعض «الاحداث التحقيبية» الكبرى، مثل «الطوفان». فهو بمثابة فاصل كبير في الذاكرة التاريخية لاهل الاديان الكتابية الثلاثة. أما خارجها فإن هذا «الحدث» مجهول، كما هو الحال عند «الفرس وعامة المجوس [الذين] أنكروا الطوفان بكليته(. . .) ووافقهم على إنكاره الهند والصين وأصناف الأمم المشرقية»[3].

إن أفق المقارنة بين الاسلام وبين غيره عند البيروني أفق أوسع مما نجد عند غيره. ومع ذلك فهو مطمئن على بضاعته وهو يقارن. فلا يجد حاجة إلى الدخول في مناظرة مع الغير المخالِف مناظرة الأكفاء. ولذا فهو غالباً ما يقتصر على الإخبار المجرد، إرضاء للفضول الفكري، أو كما يقول «قصداً لإذكاء الطباع. . .». وحين يروم انتقاداً يجد الامر سهلاً عليه لاعتداده بتفوق علمه الاسلامي

(١) البيروني: **الآثار الباقية**، ص ١٣.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤.

المستأنف للعلم اليوناني. وهو نادراً ما يردّ بالحجة الدينية. حجته المعتادة علمية بحت، يأخذها خاصة من هذا العلم الذي برع فيه، وهو علم الفلك الرياضي.

إلا أنه لا ينبغي أن ننسى أن أبا الريحان البيروني اتصل بأرض الهند في ركاب الغزو، فقد كان ضمن حاشية الغازي الكبير محمود بن سبكتكين، وكان هذا الاخير قد استولى على موطن البيروني، خوارزم، فأخذه معه مع بعض علمائها إلى غزنة ـ بلد الفاتح ـ ثم اصطحبه معه في غزواته بشمال غربي بلاد الهند، حيث اتصل بعلمائها، وربما يكون تعلم لغة أهلها العلمية (السنسكريتية) فيما يراه البعض. وهو يحدثنا عن قوم معتدين بأنفسهم «يعتقدون في الارض أنها أرضهم، وفي الناس أنهم جنسهم، وفي الملوك أنهم رؤساؤهم، وفي الدين أنه نحلتهم، وفي العلم أنه ما معهم»[1]. ورغم هذا الاعتداد فإن البيروني لم يجد نفسه مضطراً للمحاجة والمناظرة. وهو يرجع اعتدادهم المطلق هذا لكونه أولاً رد فعل ضدّاً على المسلمين الذين غزوا بلادهم. ويفسره ثانياً بأنهم عالم مغلق لم يطلع أهله على ما وصل إليه غيرهم[2]. وهنا يحدثنا أنه حرص على اطلاعهم على العلم اليوناني وأنه كان يعلمهم خاصة الرياضيات والفلك، أي بالضبط ما كانوا يعتقدون أنهم بلغوا فيه ما لم يبلغه غيرهم، ويخبرنا أنه ترجم لهم «كتاب اقليدس والمجسطي، وأمليه في صنعة الاصطرلاب عليهم، حرصاً مني على نشر العلم، وأن يقع لهم ما ليس لهم وعندهم»[3].

من هنا نفهم لماذا لم يكن كتاب **تحقيق ما للهند من مقولة** من صنف كتب «المناقضة» التي ألّفها الاسلاميون للرد على الآراء والأديان المخالفة لهم. ربما لأن آراء وعقائد أهل الهند لم تكن على مثل الخطورة التي كانت لمذاهب وأديان أخرى حملتها نخبة منافسة في وسط اسلامي قد يكون لأصحابها صدارة سياسية وعلمية، كما كان شأن أصحاب الايديولوجيا المانوية. فعالم الهند كان عالماً بعيداً. لم يكن اذن هناك ما يدفع البيروني لكي يجعل من كتابه المذكور وكما يقول

(١) **تحقيق ما للهند...**، ص ١٧.
(٢) المرجع السابق، ص ١٦ ـ ١٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

«كتاب حِجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية»[1].

القطيعة

ومع ذلك فحتى على مستوى الحكاية المجردة كما يعبر هو نفسه ـ أي تعريف القارىء العربي الاسلامي تعريفاً يعتمد فيه المؤلف على مباشرة الاتصال والاطلاع والمعاينة ـ لم يكن ذلك بالامر السهل. لأن عالم الهند بالنسبة لهذا القارىء يظل غريباً تماماً. كيف الوسيلة اذن إلى تبليغ الغرابة؟ وليس الأمر يتعلق هنا بهذه الغرابة التي كان يولع بها رواة الاقاصيص والأسمار، أصحاب عالم «العجائب والغرائب»، بل المسألة عند البيروني كانت تعني محاولة تقريب عالم الهند إلى ذهنية أخرى، تلك التي شكّلتها الثقافة العربية الاسلامية. ورغم المجهود الكبير، فإن البيروني كان يشعر أنه أمام «آخر» مختلف تماماً: فعالم الاسلام وعالم الهند الذي عرفه كان بينهما حاجز، ولذا فهو يتحدث عن قطيعة: «القطيعة تخفي ما تبديه الوصلة(. . .) القوم يباينون بجميع ما يشترك فيه الامم»[2].

وهو يعدِّد مواطن هذه المباينة، ويبدأ باللغة: لا لأن لهم لغة مختلفة، فهذا أمر طبيعي، بل لأن لغتهم «فضفاضة»، وهم يرون في ذلك اتساعاً وكفاية فيفخرون بهذه «المزية» كما يفخر بها العرب. فالهند ـ كالعرب ـ «يسمون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جداً(. . .) وهم ومن شابههم يتبجحون بذلك، وهو من أعظم معايب اللغة»[3].

والواقع أن للبيروني على العربية ملاحظات نقدية ما زال البعض يوجهها إليها لحد الآن: من أنها كثيراً ما هي غنية فيما لا غنى فيه، ومن كون الشكل ليس مندمجاً في الرسم الكتابي، وهو مشكل «الاعراب» الذي يجعل القارىء لا يقرأ

(١) المرجع نفسه، ص ٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

ليفهم، بل عليه أن يفهم أولاً ليقرأ ثانياً، يقول: «للكتابة العربية آفة عظيمة هي تشابه الحروف المزدوجة فيها، واضطرارها في التمايز إلى نقط العجم وعلامات الاعراب التي إذا تركت استبهم المفهوم منها»[1].

يقول هذا وهو مع ذلك يُقرّ بأن العربية في عهده كانت لغة العلم العالمية، إذ إليها قد «نقلت العلوم من أقطار العالم» ولكن، ورغم تآليفه الغزير بالعربية فقد كان يجد نفسه فيها غريباً. لغته الأصلية، لغة أهل خوارزم، لم تكن لغة علم، فهو كعالم كان لا بد له من أن يكتب بالعربية.

وقد ظل دائماً يشعر بما يشعر به مزدوجو اللغة من ترددهم بين لغتين لا يجدون أنفسهم وجداناً تاماً في أية واحدة منها، فهو «متنقل بين العربية والفارسية، فانا في كل واحدة دخيل»[2].

وهناك قطيعة على مستوى آخر، وهو مستوى الدين. إن أهل الهند ليسوا من أهل هذه الأديان الكتابية التي حاورها الاسلام. هناك بين الأديان الكتابية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والاسلام، ذاكرة دينية مشتركة: أنبياء بعينهم تبناهم كل واحد من هذه الاديان بأقاصيصهم ومعجزاتهم، وهناك بداية مشتركة بـ «آدم». ومنتهى المطاف للبشر بـ «يوم الحساب». أما الهنود «فإنهم - يقول البيروني - يباينوننا في الديانة لا يقع هنا شيء من الاقرار بما عندهم، ولا منهم بشيء مما عندنا»[3]. فهم مثلاً لا يعرفون الطّوفان وهم قد «وقع الاستغناء عن الرسل عندهم في باب الشرع والعبادة»[4].

قلنا إن الشعار الأساسي للتميز والاختلاف كان قديماً هو الدين، قبل أن

---

(1) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

(٣) هذا الاستشهاد كسابقه أورده صلاح الدين عثمان هاشم، مترجم كتاب كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي نقلاً عن كتاب الصيدلة للبيروني من مخطوط دار الكتب المصرية: انظر هامش ص ٢٥٢ من ترجمة الكتاب المذكور، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧.

(٣) تحقيق... ص ١٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨١.

يعبر عنها بشعارات أخرى كالقومية أو نمط النظام الاجتماعي أو الخصوصية الثقافية. . . وحين تكون هناك أديان ذات احالات مشتركة فإن الجدل يكون ممكناً بين أصحابها، وقد يمتد هذا الجدل باحتداد الاتصال بين أطراف الاختلاف. أما حين يتعلق الامر بعقائد بعيدة من بلد بعيد، فقد يكون الدافع إلى نقل أخبارها هو الولع بالغرابة، آنذاك تُتَّخذ مسافة من العقائد والعوائد المخالفة تجعل المتحدث عنها لا يروم من حديثه سوى الامتاع، أو ـ كما يقول البيروني ـ يكون «قصارى أمره أن يجعلها من الأسمار والأساطير، يستمع لها تعللاً بها، والتذاذاً لا تصديقاً لها واعتقاداً»[1].

لم يكن إذن كتاب البيروني عن الهند كتاب «مناقضة» على غرار الكتب التي ألفها أصحابها للرد على أقلية ذات معتقد مخالف.

حول تعريف الاسلاميين بالعقائد الأجنبية

ما هي معرفة الكتّاب الاسلاميين القدماء بأفكار وعقائد الغير؟ سؤال نستطيع أن نلم بجواب ولو تقريبي عنه وذلك بالرجوع إلى الكتب التي اهتمت بالتعريف بهذه العقائد، مثل كتب ابن النديم، والشهرستاني، وابن حزم (طبعاً لم تكن الكتب هذه هي المصادر الوحيدة التي كان يتعرف بواسطتها القارىء العربي على عقائد الغير، فهناك أيضاً ما هو مبثوث في ثنايا كتب الأدب والتاريخ، مثل تاريخ المسعودي وحمزة الاصفهاني).

الذي يثير الانتباه هو أن مؤلفي كتب المذاهب والعقائد يحرصون على إعلان أنهم التزموا الموضوعية فيما عرضوه منها، ولو خالف مذهبهم، أو عارض عقيدتهم الاسلامية. وهو موقف علمي يستحق التنويه.

ومع ذلك، فهناك عادة موقفان ينبغي التمييز بينهما: موقف معلن، مباشر، وهو ما يصرح الكاتب بأنه سيتحراه، وموقف آخر ضمني يُستخرج من ثنايا الخطاب، أو كيفية تنظيم النص.

(١) المرجع نفسه، ص ٤.

سنحاول إذن قراءة في كتب «الملل والنحل» لمعرفة كيفية طرح أصحابها لمسألة الاختلاف المذهبي والديني من طريقة تصنيفهم للعقائد والمذاهب.

«الاختلاف» في هذا النوع من الكتب يميِّز فيه بين صنفين: اختلاف داخل دائرة إسلامية: يسلم المختلفون جميعهم بالنصوص الشرعية الأصلية، هي المبتَدأ منه والذي لا يناقش، وإنما يأتي الاختلاف في التعامل مع هذه النصوص، أي في التأويل الذي يعطى لها، وفي المناهج المستعملة لمقاربَة النصوص الدينية الأولية. على مثل هذا الاختلاف انبنت المذاهب الفقهية، وتمايزت، وتأسس بحث فقهي مقارن سمي بـ «الخلافيات». هذا الصنف الأول من الاختلاف ميزوه بأنه «اختلاف اجتهاد». أما الصنف الثاني من الاختلاف فهو ما اعتبروه خارجاً عن أصول عقيدة الاسلام، وهو ما يعنيه القدماء حين يستعملون لفظ «الشبهة» ووضعوا مقابلة بين الرأي و «النص». ليس الرأي الذي يفكر في النص الديني المقدس ويظل مع ذلك في خدمته، بل الرأي الذي يبدأ من نفسه، أو كما يقول واحد من أبرز الذين اهتموا باختلاف عقائد البشر ومذهبهم، وهو الشهرستاني: «استبداده [أي الإنسان] بالرأي في مقابلة النص»[1].

الموضوعية

تحدثنا عن موضوعية البيروني إزاء عقائد الهند وآراء من اتصل بهم من علمائها، وقلنا إنها «موضوعية متعالية» لأن صاحبها كان ينظر إلى الآخر من عل، معتد بحضارته وعلمه الاسلاميين، وأن الهند كانت عالماً بعيداً لا تتصل آراؤه اتصالاً مباشراً بآراء مفكري الاسلام فيدخلون معها في جدل وتحديات.

إلا أن الملاحظ أيضاً أن الكتّاب الاسلاميين الذي خصصوا كتباً للتعريف بالعقائد والمذاهب، أي مؤلفي كتب «الملل والنحل» كانوا يحرصون حرصاً يثير

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧ ج١، ص ١٤؛ وعن تفرقة المؤلف بين «الاختلاف» و «الشبهة» انظر ص ٢٥؛ راجع كذلك ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، القاهرة، مكتبة صبيح، ج١، ص ٩؛ وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفِرق، القاهرة، مكتبة صبيح، ص ١٣ ـ ١٤.

الانتباه على أن يعلنوا ـ قبل شروعهم في الحديث عن مختلف العقائد والمذاهب ـ أنهم توخوا أن يكونوا موضوعيين. فما هي هذه «الموضوعية»؟

لنسجل أولاً إعلانهم الواضح عن التزامهم بها. فابن حزم مثلاً يأخذ على الذين «كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم» أن بعضهم «استعمل الاغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلاً عن الفهم قاطعاً عن العلم». واضح إذن أن فهم المذاهب المخالفة فهماً صحيحاً لا يستقيم عند هذا العالم الأندلسي إذا فرض الباحث معتقده فرضاً، ومنذ البداية، وهو ما ينافي الطريق العلمي أيضاً. وهناك عائق آخر عن الفهم والبحث العلمي: وهو تحريف آراء الآخر بالحذف والانتقاء، حين يكون الباحث قد «أحذف وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان ذلك غير منصف»[1]. والشهرستاني يعبر عن نية الموضوعية نفسها قائلاً: «وشرطي على نفسي أن أورِد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الإفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل»[2]. والواقع أن الشهرستاني بقي وفياً إلى حد كبير بوعده. وليس المهم دقة أو سطحية المعلومات التي كان يعرفها عن الأديان والمذاهب غير الاسلامية، وإنما الطريقة التي عرض بها ما كان متاحاً له أن يعرفه منها. وعلى العموم فهو قد رام تدويناً عاماً للعقائد والمذاهب. وأمام كثرتها كان لا بد لـه من تصنيف. فقسمها صنفين كبيرين، أولاً: «أرباب الديانات والملل من المسلمين وأهل الكتاب وممن له شبهة كتاب». وقد اهتم فيما يتعلق بالمسلمين بالفرق الكلامية خاصة، وعرض عرضاً موجزاً لليهود والنصارى وطوائفهم. أما من لهم «شبهة كتاب»، فهو يعني بذلك الأديان الفارسية القديمة،

(١) الفصل... ج١، ص ٣. والأشعري الذي خصص كتاباً للفرق الاسلامية، قال هو أيضاً إنه سيلتزم الموضوعية: «رأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه...» مقالات الاسلاميين، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٠، ص ٣٣.

(٢) الملل والنحل، ج١، ص ١٤.

والتي كانت تستند هي أيضاً على كتب لكن المسلمين لم يعترفوا بها. ثانياً: من سماهم «أهل الاهواء والنحل». فإلى جانب الصابئة والحرانية والبراهمة اهتم خاصة بالفلاسفة، يوناناً وإسلاميين. وقد اعتبر أن في ابن سينا كفاية للنيابة عن سائر الفلاسفة الذين «سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين». وعلى كل فإن صاحب الملل والنحل رأى أن بسط فلسفة ابن سينا كافية لمعرفة الفلسفة الاسلامية كلها[1].

التسامح الفكري للشهرستاني، والذي جعله يقرب إلى قارئه ما كان متيسراً معرفته عن الآراء والمذاهب الاجنبية في كثير من الموضوعية، لم يخل مع ذلك من إيثارات مسبقة. يدل على ذلك تقسيمه الثنائي العام لما يأخذ به البشر من معتقدات ومذاهب: فهناك من لهم دين معترف به (إسلامياً) كدين، وهناك أصحاب «الاهواء والنحل». والتسمية نفسها تدل على تفضيل أولئك على هؤلاء. فالفلاسفة مثلاً، وعلى الرغم من علومهم الطبيعية والرياضية، وعلى الرغم من علمهم المنطقي الذي أفاد منه الجميع، هم أيضاً عنده «أهل أهواء». هل هي مجرد عبارة تستعمل للمسايرة؟ الواقع أن ما يقوله الشهرستاني عن الفلاسفة لا يخلو من التباس. فهو يصفهم بأنهم «أصحاب الفطرة السليمة، والقول الكامل، والذهن الصافي. . .»، فكيف يكونون إذن «أهل أهواء»؟ وهو حين يجعلهم «يقابلون أرباب الديانات تقابل التضاد»، فهل ينفي عن هؤلاء «الفطرة السليمة» و «العقل الصافي»؟

ثم هناك اختيار مبدئي آخر يشترك فيه الشهرستاني مع غيره من القدماء الذين اهتموا بموضوع عقائد البشر وأديانهم، وهو أن اختلاف الأديان لا يعني تكافؤها، بل هناك دين واحد هو من بينها «الدين الحق»، ويعنون به الاسلام طبعاً. ثم إن اختلاف الفِرق داخل هذا الدين نفسه لا يعني مساواتها مساواة يبررها الاجتهاد على الأقل، بل هناك من بينها فرقة واحدة هي «الفرقة الناجية».

---

(١) يعبر الشهرستاني عن نية الموضوعية نفسها في نقده لفلسفة ابن سينا: «وشرطت على نفسي ألا أفاوضه بغير صنعته»، مضارعة الفلاسفة، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٦.

إن الدين عموماً خير عنده من المذاهب التي يجتهد البشر في ابتكارها حين «يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها»[1]. «والحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة»[2]، وإن كان لا يعيِّن هذه «الفرقة الناجية» كما يفعل غيره من أصحاب كتب الفرق مثل البغدادي والأشعري وابن حزم الذين ينصون على أنها فرقة أهل السنة[3]. بل إن ابن حزم لا يقبل المناظرة مع الخوارج والطوائف التي اعتبرها متطرفة مثل الشيعة. فهذه الفرق بالنسبة إليه «لا تتعلّق بحجة أصلاً(. . .) ولا يلتَفتون إلى مناظرة»[4].

معنى الاختلاف

حين يبسط هؤلاء القدماء مختلف العقائد والمذاهب، بل حتى حين يتحرّون الموضوعية، أو يعِدُون بها، فإن هذا لا يعني قبولهم المبدئي للاختلاف.

ذلك أننا لا نجد منطقاً مرسوم الحدود للاختلاف بين المسلمين وأصحاب العقائد والمذاهب المخالفة، خاصة تلك التي لم يعترف الإسلام بها، بمقدار ما نجد هذا المنطق محدداً حين يتعلق الأمر بأطراف مختلفة ولكنها كلها داخل الإطار الإسلامي. وهكذا وُجد منطق المناظرة والجدل وطرقهما عند المتكلمين (أو ما يسميه أحد المناطقة المغاربة المعاصرين بـ «المنطق الحجاجي»)[5]، ووجد أيضاً مبحث الخلافيات الفقهي.

في هذا الإطار «الخلافي» الاسلامي ينبغي أن نسجل هذه الملاحظة: وهي أن الكتّاب الاسلاميين قد أثبتوا أن «الاختلاف» حقيقة واقعة قد عرفها الاسلام منذ عهده الأول. هناك تردد عند هؤلاء بين أمرين: بين الاقرار بواقع الاختلاف

---

(١) الملل. . . ١/٣٧.

(٢) الملل. . . ١/١١.

(٣) البغدادي: الفرق. . . ص ٢٦؛ الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة، دار الأنصاري ١٩٧٧ ص ٢٠؛ ابن حزم: الفصل. . . ١/١٠٧.

(٤) الفصل. . . ٢/١٠٨.

(٥) انظر طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧، ص ٦٣ ـ ٨١.

منذ عهد الصحابة أنفسهم، وبين الحرص من جهة أخرى على التوصل ـ أو الايصال ـ إلى وحدة الاسلام ووحدة الأمة. وتلك ثنائية «الاختلاف» و «الاجماع».

وإذا اعتمدنا الخلاصة التي يقدمها ابن خلدون ـ وهو مؤلف متأخر نسبياً ـ حول مسألة الاختلاف هذه، فإننا نجد أن مبرر ظهوره شيئان: كون النصوص المقدسة تحملها لغة ـ وهذا في حد ذاته سبب لاختلاف التلقي والتأويل ـ وكون النصوص المقدسة والتي هي ثابتة لا تتغير تحاول أن تحكم واقعاً متغيراً. يقول صاحب المقدمة: و «كان السلف يستخرجونها [أي الأحكام الشرعية] من الأدلة [ويتعلق الأمر في هذه المرحلة بالدليلين الأساسيين: القرآن والسنة] على اختلاف بينهم، ولا بد من وقوعه [أي الاختلاف] ضرورةً، لأن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف. وأيضاً فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في الأكثر أحكامها، فيحتاج إلى الترجيح وهو مختلف أيضاً»[1]. الاختلاف إذن كان طبيعياً بل ضرورياً أن يقع حسب ابن خلدون لأن النص مهما اعتبر مقدساً فقد حملته لغة، أي أنه قابل لتعدد المعنى. ومسألة أخرى يضيفها لتفسير وقوع الاختلاف وأن وقوعه كان أمراً طبيعياً: وهو أن النص لا يشمل الواقع في تعدده وتجدده. فالنص المقدس الآمِر، هو بطبيعته ثابت، موحَّد ومختزل، في حين أن الواقع كثير ومستجد، أو كما يقول: «فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص»[2].

ما العمل إذن، والنصوص الدينية الأساسية ـ على كثرتها ـ محدودة في حين أن الواقع غير محدود، وهو ما أقرّ به الفقهاء؟ هل يترتب على ذلك تجاوز النص حين يتغير الواقع؟ هذا ما لم يقل به الفقهاء، وإنما ابتكروا آليات متعددة لتوسيع مجال التأويل، أي توسيع مجال سلطة النص. ذلك أن الهدف ظل دائماً استتباع الوقائع مهما اختلفت وتجددت لنصوص أصلية ثابتة. سلطة النص فوق منطق الواقع. ومهمة الفقيه باستمرار هي رد الوقائع اللامحدودة إلى نصوص محدودة.

---

(١) المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧، ص ٧٩٨.

(٢) المرجع نفسه، والموضع نفسه.

وقد اخترع الفقهاء الأصوليون منهجاً للقيام بمثل هذا الرد سموه «القياس»، وهو إلحاق وقائع طارئة لم ترد بها نصوص بأخرى صريحة في أحكامها، على أساس أن هناك علاقة «مشابهة». وإيجاد «الشبه» (وسموه أيضاً «العلة») هو الوسيلة إلى بسط سلطة النص الحاكم، والذي هو محدود، على الوقائع اللامحدودة. ذلك أن سكوت النص ليس معناه قصوراً في عموميته وشموليته.

إن ما هو «مقدس» يمتلك بحكم التعريف ـ وبالنسبة للمؤمنين به ـ هوية قارّة يحددها خطاب مقدس ثابت، يسمى بـ «الكلِم». إن الكلم لغة، إلا أنها تمتاز عن اللغة العادية بالثبات، أو أن يكون صدى للأبدية، يرمي إلى إحلال العالم المقدس في العالم العادي، أو هو رقيب عليه.

دور الخطاب المقدس ـ الكلم ـ هو أن يشد الوعي الديني إليه. يرفعه فوق المجرى العادي للتغيير المجتمعي. فالتغير المجتمعي في الاعتقاد الديني لا ينبغي أن يغير الوعي الديني، بل إن الوعي الديني هو الذي عليه أن يحكم التغير الاجتماعي. وما دام الكلِم ثابتاً فإن الوعي الذي تشكّل وفقاً له ينبغي أن يظل ثابتاً كذلك، إلا في التفاصيل والفروع التي لا تخرج بدورها عن الأصل الثابت، أي عن منطوق الخطاب/ الكلِم. وما دام هذا الأخير ثابتاً، (لأن كل تغيير فيه هو تحريف وخروج على «المقدس») فإنه يحافظ على هوية معيارية ثابتة. والهوية هنا لا دخل للمجتمع ولا للتاريخ في تشكيلها، بل هي هوية مثالية، لا يدخل واقع الناس في تشكيلها بل هي آمرة لهذا الواقع الذي عليه أن يتشكل وفقاً لها ـ أو هذا ما يعتقده الوعي الديني.

للخطاب المقدس، أو للكلِم وجهان: فهو من جهة نظام من القيم وتشريع ثابت، وهو من جهة ثانية سجل لسيرة، سيرة النبي.

والسيرة هي سيرة في مجتمع، ولو تعلّق الأمر برسول، فسيرته هي مجموعة الأحداث التي وقعت له داخل جماعة معينة. إلا أن السيرة ليست هي كل مسلكه الاجتماعي، بل ما حفظ منها من أقوال وأفعال. وهي ليست مسلكاً اجتماعياً بالمعنى المألوف للعبارة، ما دام صاحبها يسعى إلى تغيير السلوك الاجتماعي العادي. فإضفاء القدسية على السيرة، أو ما حُفظ منها، إنما يعني انتزاعها من

مستوى السلوك الاجتماعي العادي. فهذه «السيرة» هي من المجتمع وهي ليست منه في الآن نفسه. هي منه ما دامت أحداثها قد وقعت في مجتمع معين، وهي ليست منه نظراً لهالتها القدسية.

وهنا يُطرح تساؤل: كيف يمكن لسيرة ـ وهي مجموعة أحداث وقعت في مجتمع ـ أن تعلو فوق هذا المجتمع باعتبار قداستها؟

قد يبدو من صيغة السؤال أنه سؤال حديث. إلا أنه في الحقيقة سؤال قديم طرحه ـ على نحو ما ـ القدماء أنفسهم، وذلك حين خاضوا في مبحث غريب سموه أسباب النزول.

لقد انطلق هؤلاء من أن مجموعة من الآيات والأحاديث كانت وراءها وقائع اقتضتها، أي «أسباب»، فجاءت الآية أو الحديث جواباً عليها. ذلك أن سبب «نزول» آية أو «ورود» حديث هو سؤال، سواء كان سؤالاً صريحاً وجه إلى الرسول، أو سؤالاً ضمنياً اقتضته واقعة معينة تطلبت «جواباً» عليها، أي تشريعاً.

كيف إذن يُحَلّ هذا الإشكال: أن يكون وراء آيات وأحاديث «أسباب» معروفة دون أن يعني ذلك أنها أسباب بالمعنى العادي للأسباب، ما دام هناك «نزول»، أي وحي ينزل من السماء ولا يتسبب فيه ما يقع في الأرض.

إن تسمية هذا المبحث نفسه «أسباب النزول» تدل على مفارقة آتية من الجمع بين كلمتي «أسباب» و«نزول»، وهو جمع يبدو للوهلة الأولى أنه غير طبيعي في نظر المسلم المؤمن بالوحي. إلا أن هناك من جهة ثانية وقائع ثابتة اقتضت «نزول آيات» معينة كما يبين ذلك المفسرون. فما هو هذا «الاقتضاء»؟

وما هو المعنى الذي يعطونه لهذه «الأسباب»؟ وكيف يحلّون هذا الاشكال، أو المفارقة التي ينطوي عليها الجمع بين كلمتي «الاسباب» و«النزول»؟

لنحاول تحليل جوابهم على هذه التساؤلات.

- ٢ -

أسباب النزول، أو «تاريخ» فوق التاريخ

النصوص الأساسية، قرآناً كانت أو حديثاً، اقترنت بأسباب استدعت ورودها، فجاءت في مناسبات معينة. قد تحدث واقعة أو يُطرح سؤال، فتأتي الآية أو الحديث جواباً وتشريعاً. فما العلاقة بين النص وبين السبب الذي استدعاه، بين النص والمناسبة التي قيل فيها؟

لقد أقر المفسرون، والأصوليون، بهذه العلاقة، بل أقام عليها المهتمون بعلوم القرآن والحديث مبحثاً خاصاً سموه «أسباب النزول» بالنسبة للقرآن، و «أسباب الورود» بالنسبة للحديث. صحيح أنهم ألفوا في «أسباب نزول القرآن» أكثر مما كتبوا في «أسباب ورود الحديث»[1]. وكتاب الواحدي النيسابوري المسمّى أسباب نزول القرآن هو أشهر ما ألف في الموضوع، وإليه يرجع الكثيرون.

لماذا اهتمامهم بالبحث في «أسباب النزول»؟ جوابهم يحصرونه في غايات

---

(١) ألف القليل عن أسباب ورود الحديث، وحتى القدماء حين يوردون أسماء لكتب في الموضوع فهم يقولون إنهم لم يطلعوا عليها: مثلاً: طاش كبرى زاده (في كتابه مفتاح السعادة)، بيروت، دار الكتب العلمية، م٢، ص ٣٤٢) يقول: «وسمعت كتباً مصنفة في هذا الفن، لكن ما رأيتها» وكتاب جلال الدين السيوطي: أسباب ورود الحديث هو من الكتب القليلة التي ألفت في الموضوع.

تفسيرية: أي أن معرفة الأسباب التي وردت بشأنها الآيات تمكّن من فهم أفضل للقرآن، وللدواعي التي أدت إلى تشريع الاحكام الدينية[1]. لكن، إذا نحن وضعنا السؤال الآتي: إذا كانت ثمة آيات وردت لأسبابٍ ظرفية معينة، هل يعني ذلك القول بنسبيتها التاريخية؟

إن الذين اهتموا بالبحث في «أسباب النزول» أدركوا ما ينطوي عليه هذا السؤال من نتائج خطيرة، ولذا كان جوابهم قاطعاً: إن مفهوم الأسباب ليس يعني الأسباب التاريخية بوجه من الوجوه. هم يقولون أن الكثير من الآيات جاءت لمناسبات معروفة، فيذكرون «أسباب نزولها»، بيد أن هذه «الأسباب» لم تعد تطلب معرفتها إلا لغاية تفسيرية، ولفهم أفضل «لحكمة التشريع»؛ في حين أنها (والقرآن عموماً) لا ترتبط ارتباطاً نسبياً بوقائع ظرفية خاصة. لقد ارتبط القرآن أو بعضه بحوادث معينة، إلا أن معاني القرآن وسلطته التشريعية هي عامة عمومية مطلقة. أي أن القرآن لا يؤول إلى نسبية تاريخية.

من هنا مغزى تمييز بحثهم في «أسباب النزول» عن أي بحث تاريخي، حتى لا تؤول هذه الأسباب إلى أسباب تاريخية، وما قد يترتب على ذلك من تفسير تاريخي للآيات. لذا فإنهم قد نفوا عن مبحثهم «جريانه مجرى التاريخ» كما يقولون[2]. واحتياط آخر يلجأون إليه لكي لا يفهم من «أسباب النزول» أنها أسباب تاريخية بالمعنى الذي يجعل التاريخ محدداً للخطاب: وهو أن اللفظ القرآني عام حتى حين يرتبط بسبب خاص قيل بمناسبته. للقرآن «أسباب نزول»، إلا أنه قد تعدى هذه الأسباب. ولهذا قالوا: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». «أسباب النزول» ليس معناها عندهم ظرفيات خاصة استدعت إيراد أحكام تتعلق بهذه الظرفيات وحدها. يقول السيوطي: «. . . وقد نزلت آيات في أسباب، واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها». ويتساءل: «هل حكم الآية

---

(١) انظر حاجي خليفة: كشف الظنون، بغداد، مكتبة المثنى، ج١، ص ٧٦.

(٢) بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمود أبو الفضل ابراهيم، بيروت دار الفكر، ج١، ص ٢٢؛ السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، ج١، ص ٣٠؛ طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ج ٢، ص ٣٤٩.

يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؟» فيجيب «إن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الاطلاق»[1].

ولذا قالوا إن «أسباب النزول» موقوفة على الرواية والسماع[2]. معنى ذلك أن هذه «الاسباب» قد ثبتت مرة واحدة وإلى الأبد، فلا ينبغي أن يظل باب الاسباب مفتوحاً، ولا للظرفيات المتغيرة أن تغير من هوية النص، أي من ثبات الحكم.

قد يكون «سبب النزول» سؤالاً. والسؤال تاريخي، لأن السائل كائن في زمان وبيئة. وهكذا تتجدد أسئلة الناس وأجوبتهم عبر التاريخ، فتتكون الآراء والمذاهب، وتنتظم أنماط السلوك ونظم المجتمع، ريثما توضع من جديد موضع سؤال يطلب تجديد الاجوبة، أي تجديد المجتمع. إلا أن السؤال عند أصحاب «أسباب النزول» شيء آخر، وكذلك الجواب. السؤال هنا لا يتجدد، وكذلك الجواب.

السؤال الذي نزلت آية جواباً عليه هو سؤال طرح مرة واحدة وإلى الأبد (حتى ولو أورد المفسرون أكثر من سؤال كأسباب لنزولها). فالسؤال عندهم «موقوف»، لأنهم قالوا أن «أسباب النزول موقوفة». كذلك الأمر في الجواب: أليس الجواب آية، أي «وحياً»، والوحي بمجرد النطق به قد علا على الزمان؟ السؤال ليس سبباً أحدث مسبباً، أي نُطقاً بحكم شرعي متعلق بشخص السائل وعين الحدث لا يتعداهما، وإلا كانت النتيجة تاريخية القرآن ونسبيته، أي تاريخية الاسلام نفسه ونسبيته.

«أسباب النزول» عند المفسرين والأصوليين ظرفيات ومناسبات، إلا أنها تختلف عن المعنى العادي للظرفيات والمناسبات. فهي أحداث من الزمان

(١) الاتقان، ٣١/١ وكذلك طاش كبرى زاده، المرجع المذكور ٣٥٠/٢.

(٢) يقول الواحدي، «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب..» أسباب النزول، بيروت»، دار الكتب العلمية، ص ٤. ويقول أحمد بابا التنبكتي: «لا رخصة في تعيين الأسباب والنسخ والمنسوخ إلا بتوقيف صحيح أو برهان صريح» نيل الابتهاج، ص ٢٤٨.

الاسلامي الاول، وفي هذا الزمان المثال كانت الصفوة الاسلامية الأولى «تعاصر» فترة فذة في التاريخ، أو خارج التاريخ، فترة التشريع لكل الزمان اللاحق.

كان على المفسرين والأصوليين أن يبذلوا الجهد الكبير لكي يثبتوا ما يبدو نوعاً من المفارقة، وهي اعتبارهم «أسباب النزول» هي في الوقت نفسه من التاريخ وفوق التاريخ. هي تاريخية بمعنى أنها وقعت فعلاً في فترة معينة، ولكنها تعالت بعد ذلك على التاريخ، فأصبحت بمثابة أجوبة نهائية تجاوزت الأسئلة الخاصة التي استدعتها. وهكذا أُقفل باب تجديد السؤال، وبالتالي تجديد الجواب، لأن الجواب قد نُطِق به مرة واحدة وإلى الأبد، وحمله نص له السلطة المطلقة على كل الأزمنة اللاحقة.

من هنا غرابة بحث المفسرين والأصوليين في «أسباب النزول»، وما تضمنه هذا البحث من مفارقة. فقد تنبهوا قبل غيرهم إلى ما قد يجرُّهم إليه مبحث كهذا من قول بتاريخية الآيات، فاحتاطوا لذلك بأن جعلوا مبحثهم في «أسباب» النزول ذا غاية تفسيرية قبل كل شيء، وأن الإلمام بالظرفية التي صدر فيها الكلم القرآني أو النطق النبوي إنما هو للتوصل إلى صناعة التفسير وبناء «علم الحديث». ووقفوا عند ذلك.

هل كان لمبحث «أسباب النزول»، وكما حدد إطاره الاقدمون أن يذهب إلى ما هو أبعد، أي إلى تجديد مستمر للتفسير، للمعنى وبالتالي للتشريع، تجديد يقوم على جدلية مستمرة بين النص والواقع؟ لقد فتح المفسرون والأصوليون أفقاً ممتازاً بابتكارهم مبحث «أسباب النزول»، إلا أنهم وضعوا جهازاً كاملاً من التحديدات والمفاهيم الاحتياطيّة ليقطعوا كل صلة لهذه «الاسباب» بالتاريخ. لقد انطلق مفهومهم لـ «أسباب النزول» من أن هناك أسئلة طرحت، وفي ظروف فذة، فجاء الوحي كجواب لها، ليكون تشريعاً قاراً. لقد كان وراء «الجواب» «سؤالاً»، إلا أن الجواب استقل بذاته ليتخذ صفة الشمول والاطلاق. إن «أسباب النزول» أسئلة، إلا أنها الأسئلة الوحيدة الممكنة، وعلى كل واحد مهما كان زمانه أن يكرر طرحها، أن يستعيد ظرفية السؤال نفسها كما في الماضي: ظرفية الشخص والأشخاص الذين طرحوا السؤال، وكيف طرحوه وكيف نُطِق

بالجواب. . . أن يُعيد استعراض «أسباب النزول» نفسها.

«سبب النزول» كما قلنا سؤال، إلا أنه سؤال استثنائي، سؤال ثابت سئل في زمان فذٍ فأنتج جواباً لا يتعلق بزمان، أو هو يتعلق بكل الازمنة.

وهو سؤال غريب لأنه غير مكافىء لجوابه. ذلك أن السؤال بشري، طرحه انسان أو أناس، إلا أن الجواب لم يكن بشرياً، لأنه وحي.

من هنا لم يعتبر أصحاب «أسباب النزول» أنها أسبابٌ حقيقية، لأنها أسئلة بشرية، وما هو بشري لا يكون علّة لما هو وحي. الوحي جواب، لكنه جواب مستقل عن السؤال، متعال عنه، متجاوز له، لأنه غير متعلق بظرف. الوحي جاء بمناسبة، إلا أن المناسبة لا تعني النسبية. أقفل الجوابُ السؤالَ لأنه وحي، والوحي جواب نهائي. ولذا فلن توضع أسئلة جديدة بدعوى مثلاً أن الظروف قد تغيرت فاستلزمت أسئلة أخرى، ولذا قالوا أن «أسباب النزول موقوفة». لقد استقلت الاجوبة على كل سؤال قد يطرح مستقبلاً، لن يعود السؤال هو الذي يكيف الجواب، بل الجواب هو الذي سيكيِّف كل الاسئلة التي ستطرح على مر العصور.

لماذا جعلوا «أسباب النزول» موقوفة فأقفلوا الاسئلة؟ إن السؤال الذي طرح في الماضي لا يمكن أن يظل هو السؤال الذي يستمر الناس في إعادة طرحه مهما تغيرت ظروفهم وتحولت مجتمعاتهم. إن أسئلة الماضي لا يمكن أن تختزل فيها كل الاسئلة، بما فيها ما سيطرحه المستقبل. ذلك أن أسئلة المستقبل لا يمكن التنبؤ بها؛ ولا أن تختزلها أو تنوب عنها أسئلة الماضي.

ماذا لو لم يعتبروا «أسباب النزول موقوفة»؟ آنذاك سيمكن تعميم الحق في السؤال، ولن تكون الاسئلة الوحيدة التي طُرحت هي تلك طرحها الاسلاف خلال فترة محدودة واستثنائية. هؤلاء طرحوا أسئلتهم قبل صدور النص، في حين أن الأسئلة المفتوحة ستكون استجواباً مستمراً للنص، بعد أن صارت أسئلة الأسلاف في ذمة الماضي.

سوف يعاد تحديد العلاقة بين «أسباب النزول» والتاريخ. فبدل أن يصبح

كل التاريخ ـ وكما تصور ذلك أصحاب «النزول» مختزلاً في فترة واحدة قد أصبحت عندهم عملياً فوق التاريخ ـ، سيصبح التاريخ مولِّداً للاسئلة توليداً لا يتوقف. وهي أسئلة لن تبقى كما اعتاد القوم صياغتها ولديهم عنها مسبقاً جواب محفوظ. سيصبح السؤال كما ينبغي أن يكون عليه السؤال: سيكون هو البداية وليس مقتطعاً من جواب جاهز تصاغ على مقاسه كل الاسئلة الماضية والمستقبلية.

لقد فتح البحث في «أسباب النزول» إمكانات ممتازة لتجديد معنى النص، وبالتالي لتجديد التشريع، لو لم يضعوا كل تلك التحفظات والقيود التي ألغت كل اعتبار للتاريخ، فجعلوا هذه الأسباب «موقوفة» والاسئلة مقفلة.

وهكذا لم يتيسر استثمار الامكانات الهائلة التي فتحها هذا المبحث الغريب «في أسباب النزول».

ـ ٣ ـ
... واقفلوا باب الحق في الاختلاف

هناك موقف يتردد عند قدمائنا لا يخلو من مفارقة: فهم، من جهة، يسلمون بأن «الاختلاف» أمر قد وقع منذ السلف الاول، وهم، من جهة ثانية، قد ظلوا متمسكين بأن الحق إنما هو مع اتجاه واحد لا غير، من بين الاتجاهات المختلفة. إن في هذا الموقف مفارقة. لأن تسليمهم بأن الاختلاف أمر طبيعي وأنه قد وقع فعلاً ومنذ البداية لم تُبْنَ عليه نتيجته المنطقية: أي استعداد موضوعي لقبول الاختلاف حقيقة وواقعاً، وترسيخ عوائد الحوار.

فالشهرستاني، كما رأينا، قد قطع العهد على نفسه بأن يلتزم الموضوعية فيما كان بصدده من بسط عقائد البشر ومذاهبهم. وهو قد التزم بذلك إلى حد بعيد. إلا أنّه هو نفسه يقطع أيضاً بأن «الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة»[1]. وهنا المشكل: الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد.

قدماؤنا أقرّوا أيضاً بأن الاختلاف قد وقع بين المسلمين منذ البداية، منذ عهد «السلف الاول». يؤرخون للاختلاف وبداياته لينتهوا إلى أنه قد وضع له حد بحصول «الاجماع»[2]. والواقع أن الأمر يتعلق بـ «إجماعات» ومذاهب.

---

(١) الملل. . . ج١، ص ١١.

(٢) انظر مثلاً ولي الله الدهلوي: الانصاف في أسباب الاختلاف، بيروت، دار النفائس، ١٩٧٧، ص ١٥ ـ ٣٣؛ الشهرستاني: الملل. . .، ج١، ص ٢٠ وما بعدها.

وهكذا أصبح كل واحد يتحدث انطلاقاً من مذهبه الذي صار إليه، وأنه قد حصل بعد الاختلاف إجماع نهائي، أي على مذهبه هو. وحين يتحدث عن اختلافات السلف الاول فهو يتحدث عن أمر عادي قد وقع بينهم وأنه كان طبيعياً أن يقع، وأنه كان من حقهم أن يختلفوا. ثم يرفض الاختلاف المفتوح كما كان بالنسبة للجيل الاسلامي الاول، ولا يقبل سوى الاختلاف في مستوى ثان، مستوى الفروع. وتكونت المذاهب، كل منها يدعي «الاجماع». ونَسيَ القوم أن المذاهب ما هي سوى تسويات، والمفروض في التسوية أنها يُؤخذ بها لكن إلى حين. وهكذا أصبح القوم يقفون ـ وكما قال أبو طالب المكي ـ عند «الفتيا بمذهب الواحد من الناس، واتخاذ قوله والحكاية له في كل شيء، والتفقه على مذهبه. ولم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الاول والثاني»[1].

حين يُقال إن «الاجماع» إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد[2] فإن معنى هذا القول لم يستوعب حقيقة، أي أن الاجماع إنما هو تسوية تاريخية، فأغفلت طبيعته هذه فأصبح أمراً قارّاً مطلقاً.

صحيح أن وحدة الجماعة الاسلامية ظلت هي الهدف، وهو هدف مشروع وليس هو موضوع النقاش هنا. بل موضوع النقاش هو طريقة تصور تحقيق هذا الهدف.

وكأننا بالقدماء قد قاسوا مسألة الوحدة والاختلاف على هذا النحو: فبما أن القرآن واحد وغير مختلف فيه، فلماذا الاختلاف إذن؟ فإذا كان النص المقتدَى به واحداً، فالاختلاف إذن لا مجال له ولا شرعية. لكن لماذا وقع الاختلاف بين الذين رجعوا جميعاً إلى نص واحد؟

لنقرأ هذه العبارة للغزالي: «وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه [أي القرآن] بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن»، فهل التزم فعلاً علماء المسلمين بهذا التمييز؟ إن ما يؤدي إليه قول الغزالي هو أن الاختلاف إنما هو حول

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب، المطبعة المصرية، ١٩٣٢، ص ٥٩.
(٢) المقدمة، ص ٨٠٢.

القرآن، وأن ذلك لا يعني بالضرورة اختلاف النص نفسه. والنتيجة المترتبة على قول الغزالي هي أن الاختلاف أمر متوقَّع ومشروع. لكن الموقف الغالب لم يكن يُساير هذا الاستنتاج، إذ العادة أن يعتبر كل طرف أن اختلاف الأطراف الأخرى ليس اختلافاً معه حول تأويل «النص»، بل يعتبرها أنها قد اختلفت مع النص المقدس، وأن مذهبه بالذات هو وحده المطابق للنص. وهكذا يحرّم حق الاختلاف على الآخرين، لأنه لا يعتبرهم أطرافاً قد اختلفت معه حول قراءة النص وتأويله، بل يعدُّها قد اختلفت مع النص نفسه، وأن كل واحد من مخالفيه قد ضل بـ «استبداده بالرأي في مقابلة النص»[1]. وحين يهاجم ابن قتيبة مثلاً خصومه قائلاً: «والذي خالف بين الآراء هو الذي أراد الاختلاف لهم. . .» فهو لا يعتبر نفسه مختلفاً ضمن مختلفين، بل إن الآخرين هم وحدهم المختلفون معه ـ أي المخالفون. فصاحب هذا الكلام يعتبر أن «الاختلاف» هو الباطل الذي يتميز به الحق، وأن المختلفين معه هم الذين اتبعوا الباطل، طبعاً، وأن الله أوجد أصحاب الاختلاف والخلاف لكي «تكمل الحكمة والقدرة(. . .) بخلق الشيء وضده ليعرف كل واحد منهما صاحبه»[2].

لحسن الحظ لم يكن الجميع يفكر كابن قتيبة هذا. فالماوردي يقول شيئاً آخر، لا يخلو من العمق: «كلام كل كتاب وأخبار كل نبي لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه، ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جل ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه، وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة(. . .) ولا بد في الدين من وقوع الحوادث (الطارئة) التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها. ولذلك صار لكل رأي تُبَّع ومشرّعون، وأئمة ومؤتمون. وكان سبباً لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها»[3].

الاختلاف حسب هذا القول أمر لا بد وأن يقع حيثما وجد التعامل مع نص

---

(١) الشهرستاني: الملل. . . ج١ ص ١٤.

(٢) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص ٢٢.

(٣) الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد ١٩٨٦، ص ١١١.

وخبر مقدسين. كلاهما يُحمل ويُتناقل بلغة تتخذ سمة الإجمال والاشارة والرمز. فتتعدد التأويلات. ثم هناك قياس الوقائع المتجددة على النص الثابت المجمل العام. وكل هذا يؤدي إلى اختلاف في «القراءة». فينتصب على رأس كل «قراءة» إمام يتحلق حوله أتباع؛ وهكذا تنشأ المذاهب وتختلف.

إذا اعتبرنا كما يقول الماوردي أن «كلام كـل كتاب وأخبـار كل نبي» (أو الكتاب والسنة بعبارة أخرى) هما الحاضن الاول للاختلاف، فلن يكون لهذا الاخير معنى سلبي أو إيجابي؛ وكأن الماوردي يعطي هنا مدلولاً محايداً للاختلاف وتلك خطوة هامة لو كان لها ما بعدها، ولو كانت النتائج الفكرية والعملية قد استخلصت من مثل هذه الآراء الجديدة حول الاختلاف وطبيعته.

حسب الغزالي في قوله السالف الذكر، فإن اختلاف النـاس حول النص القرآني لا يعني بالضرورة أن الاختلاف كامن في النص نفسه. لو التزم القوم، على الأقل، بهذا التمييز لأقرُّوا بأن الاختلاف بينهم أمر طبيعي ولاعتبر كل طرف أن اختلاف خصمه إنما هو اختلاف معه هو وليس خلافاً مع النص. بيد أن الأمور سارت على غير هذا النحو. فما أكثر ما نجد الاطراف المتخاصمـة كل واحد يدّعي أنه الناطق المعتمد الرسمي باسم النص المقدس، وأنه وحده العليم بكنهه. وكل ما في الأمر أنه يتقمص سلطة النص المقدس لتمرير سلطته هو. يفرض فرضاً أن قوله هو المطابق تمام المطابقة للنص، وأن خصومه ليسوا مجرد أناس قد اختلفوا معه كما اختلف هو بدوره معهم، بل هم المخالفون للنص. فلا حوار إذن. لأن الحوار يفترض مبدئياً تكافؤ الأطراف المتحاورة. أما حين يتعالى طرف على خصومه مدعياً أنه وحده الناطق باسم النص المقدس، فإنه ينفي من الاساس كل إمكان لقيام الحوار.

وحين يقول الماوردي أن الاختلاف أمر طبيعي بطبيعـة الكلام المـرجعي المقدس وما يؤدي إليه من تأويل متعدد وقراءات مختلفة، فإن ها هنـا أيضاً لم تُستخلص كل النتائج المتوقعة من مثل هذا الموقف. وإلا ترسخت ذهنية عامة تسلم بواقع الاختلاف بل بضرورتـه، ولقبلت الأطراف المتنـازعة أن تُمـوضع خلافها في مستواه البشري، وأن الاختلاف تولده الاتجاهات المتباينة والمصالح

المتضاربة، أي كل ما هو بشري، بدل الركون إلى عادة التعالي، تعالي كل خصم على خصمه بادعاء احتكار العلم اللدني، واستعمال سلطة النص المقدس لفرض سلطته هو على الجميع.

فقيه الطغيان

وجد دائماً تطرف باسم الدين يصادر الحقيقة ويشرِّع للاستبداد. وهو يفرض الرأي الأوحد والسلطان الذي لا شريك له، ويحرم المشاركة سواء في العلم أو في السلطة. هو تطرف محتكر للمعرفة، يدّعي أنه الناطق الأوحد باسم الدين. لقد وجد دائماً، وقد عاد ليحتل الساحة العامة في كثير من الصخب والعنف. ويكفي أن نضرب مثلاً له قاضياً اسماعيلياً قديماً، هو النعمان بن محمد، العقائدي الأكبر لدولة الفاطميين. قد يقال أن هذا مثال متطرف، ومن عهد مضى. صحيح أنه من عهد مضى، إلا أنه لم ينقرض، فما زال هذا الصنف من المتطرفين يظهر من حين لآخر. وهو قد عاد الآن ليحتل الساحة العامة وليحاول من جديد مصادرة الحقيقة بالعنف، ورد السياسة إلى الاستبداد.

القاضي المذكور شيعي اسماعيلي. إلا أنه ظاهرة قد توجد أيضاً في كل تطرف ديني، حين يحرم على الناس المشاركة في صنع الحقيقة والسلطة. يصادر منهم الحق في الاختلاف. له وحده الحق في أن يخالفهم، وليس لهم أي حق في إبداء رأي مخالف له.

وقد كتب صاحبنا القاضي هو أيضاً في موضوع «الاختلاف». فما هو الاختلاف في شريعته؟ إنه باختصار اختلاف الآخرين لما يعتقده هو وأصحاب معتقده، أما هو، فلا ينطبق اسم «الاختلاف» عليه، إذ إنه في مركز إصدار الحقيقة.

القاضي النعمان ـ ومن حذا حذوه من المتطرفين القدماء والجدد ـ يأمر الناس بإبطال عقولهم وتعطيل إرادتهم، فليس مطلوباً منهم سوى طاعة «ولي الأمر». وهنا يستعرض القاضي الفذلكة «التاريخية» المعروفة ليحولها في اتجاهه: منذ البدء، كان ثمة اتفاق وإجماع، ثم انفرط العقد وحل الشقاق. طبعاً غيره قال

مثـل هذا الكـلام. وهو يضيف روايتـه كشيعي لما يـراه «السبب» في وقـوع الاختلاف: وهو انتقال السلطة إلى غير «ولي الامر»، أي إلى غير علي بن أبي طالب أولاً، ثم إلى غير ذريته (حسب التسلسل الذي تأخذ به كل فرقة من فرق الشيعة) والسلطة هنا علمية وسياسية معاً، يقـول: «ولو سلمـوا لولي الأمـر، وأخذوا عنه، لما اختلف منهم اثنان في دين الله»[1].

ثم يأتي القاضي بمسلمة دينية أخرى: وهي أن الإسلام قد اكتمل. طبعاً كل المسلمين يتفقون معه في ذلك، مع اختلاف عميق فيما يترتب على هذا التسليم. فغيره مع تسليمهم بأن دين الله قد اكتمل، إلا أنهم مع ذلـك أفسحوا مجـالاً لإعـمال «الـرأي» في أمـور الـدين، واستعملوا «القيـاس» و «الاجمـاع» و «الاستحسان»، واعتبروها أصولاً تشريعية بعد القرآن والسنة. لكن القاضي النعمان قد أبطل هذه الأمور. وهو يقول إن الدين قد اكتمل العلم به، لكن عند «ولي أمره»، أي إمامه «المعصوم» المالك وحده دون سائر الناس للعلم الكامل، والذي هو وحده العليم بأسراره، والمالك الأوحد أيضاً للسلطة لا شريـك له فيها. فهو الوارث الوحيد للعلم والحكم. بل هو قد حرم على عموم المسلمين أن يستنبطوا مباشرة من القرآن والسنة، بعد أن أصبح «ولي الأمـر» هو الـوارث الوحيد للعلم الكامل وللحكم المطلق. ينبغي إغلاق العقول وتسليم مفاتيحها إلى «الإمام»، وشل الإرادة الفردية والعامة. فالامام وحده هو المريد! ويدّعي القاضي أن الله هو الذي أمر عباده بذلك، وأنه «من بعد [الرسول] وجب عليهم رد [أمرهم] إلى ولي الامر كما أمرهم جل ذكره»![2].

صاحبنا القاضي هو أيضاً يقول إن «الاختـلاف» أنهاه «الاجماع». إلا أن «الاجماع» عنده هو الخضوع المطلق لسلطان «ولي الامر»، وما عدا ذلك من تعدد في الرأي وحق في الاجتهاد فهو خروج عـلى الشرعية (العلميـة والسياسيـة). والقابلون ـ أو الخاضعون ـ لسلطان «الامام وولي الأمر» هم الذين يستحقون عند

---

(١) النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٣، ص ٣٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤١.

القاضي اسم «الجماعة الاسلامية»، وسواهم خارجون على الشرع والشرعية، وأنه «لا يقع اسم الجماعة بعده [أي بعد الرسول] إلا على من اجتمع على طاعة الامام(. . .) وكل جماعة تخرج عن طاعة الامام لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة»[1].

قد يقال إن مثال القاضي النعمان هذا قد أصبح في ذمة التاريخ. إلا أن الأمر على عكس ذلك. فأمثال «النعمان» عادوا ليحتلوا الساحة ويروجوا للطغيان نفسه، طغيان الرأي الواحد والسلطان المطلق، وكل ذلك باسم الدين.

حين تقوم أية «جماعة» اليوم لتدعي أنها وحدها الناطق الرسمي باسم الدين، وأنها بذلك تملك الحقيقة، والقول الفصل في كل شيء، وأن عندها الفتوى النهائية في قضية نظام المجتمع والسياسة فهي إنما تكرر موقف القاضي النعمان.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

ـ ٤ ـ

الموريسكيون، أو الفكر المحاصَر

حديثنا إلى الآن عن «الاختلاف» وكيفية تصوره لدى كتّابنا القدماء كان يتعلق بمجتمع إسلامي صرف، أو غالبيته مسلمة. بمعنى أن الذي حللناه لحد الآن هو صورة الآخر المختلف في مجتمع اسلامي وتحت سلطة إسلامية.

وتحدثنا عن اختلاف المذاهب الاسلامية. فهناك من قبلوا بوجود هذا «الاختلاف»، ورسموا له مع ذلك حدوداً. وهناك الرأي المتطرف كما مثله القاضي النعمان وأشباهه قديماً وحديثاً ممن حرّموا كل حق في الاختلاف حتى في أشكاله الفرعية، فوحّدوا بين استبداد المذهب واستبداد السلطة. وهناك أيضاً تصور متكلمي المسلمين وفقهائهم للديانات والعقائد المختلفة عن الاسلام أو المخالفة له. فهؤلاء قد ميّزوا بين أديان معترف لها بشرعية الوجود، ولأصحابها بالحق في ممارسة شعائرهم بشروط، فكان قانون «أهل الذمة» بشروطه التي اشترطها الفقهاء، ولو أن الرجوع إلى التاريخ لا يثبت أن «المعاهدين» كانوا دائماً ملزمين بما اشترطه عليهم الفقهاء.

إننا لم نقف عند الحالات العادية لبيان موقف الاسلاميين من الاختلاف، بل اخترنا حالة «قصوى»، أي تلك التي يكون فيها الاختلاف ليس فقط مع أتباع الاديان التي اعترف لها الاسلام بشرعية التواجد معه، بل مع الذين لم يعترف لهم بما يعتقدون، ومع ذلك وجدوا في بعض البلاد الاسلامية خلال فترة

من فترات تاريخها. بل جرت بينهم وبين المسلمين مناظرات ومجادلات حفظتها لنا كتب الجدل الديني، خاصة منها الصنف المعروف بـ«المقالات»، والذي اختص بوضعه متكلمو المعتزلة.

صورة «الآخر المختلف» من منظار قدمائنا يمكن استخراجها من كتب «الملل والنحل»، و«المقالات» وكذلك من روايات الرحالة، ومن كتب الجغرافيين، والمؤرخين... إلا أنها في العادة صورة للآخر من موقع إسلام منتصر.

لكن، ما الحال حين ينقلب الوضع، فيصبح المسلمون تحت سلطان «الآخر»؟ هنا قد يجري الجدل الديني (والاختلاف الديني كما أسلفنا يمثل جوهر الاختلاف في المجتمعات التقليدية) بين المسلمين والمختلفين عنهم أو المخالفين لهم، لا من موقع إسلام منتصر بل من موقع أصبحت فيه جماعة من المسلمين مغلوبة على أمرها وتحت سلطة أجنبية. لن نتحدث هنا عن وضعية حديثة أصبح فيها العالم الاسلامي تحت الهيمنة الاجنبية، فهذه وضعية معاصرة ولّدت نوعاً من الفكر، أو من ردود الفعل الفكرية، والتي صارت معروفة ومدروسة. بل سنختار وضعية أقدم، اهتم بها المؤرخون ـ الأجانب على الخصوص ـ وهي وضعية الموريسكيين بالاندلس. فهؤلاء قد اهتم بهم المؤرخون كما قلنا، إلا أن العناية بفكرهم، خاصة على مستوى التحليل الايديولوجي، لا تزال ناقصة. لذا فإن هذا المستوى من التحليل هو الذي يعنينا هنا في هذا الفصل.

وضعية الموريسكيين كانت جديدة تماماً، لأنها وضعية مقلوبة بالنسبة لما عَهِده أسلافهم. فهؤلاء كانوا يتحدثون عن الآخر المختلف وهو أقلية بينهم. أما بالنسبة للموريسكيين فقد أصبحوا هم الأقلية تحت نظام أجنبي. فالونشريسي ـ وهو الذي اهتم في كتابه المعيار بإيجاد الحلول الفقهية للمشكلات الجديدة التي واجهها الاندلسيون وقد أصبحوا تحت حكم أجنبي ـ حين يتحدث عن هؤلاء يستعمل عبارة «المسلمين الذميين» أو «المساكين الذميين»، وهو بذلك يتحدث عن هذه الوضعية «المقلوبة». فالتصور العادي والمساير لطبائع الأمور عنده هو أن يكون الآخرون هم الواقعين تحت «ذمة» المسلمين، لا العكس. وأمام هذه الوضعية «المستحيلة» فليس هناك سوى موقفين: «الجهاد» أو «الهجرة». أما قبول

«المساكنة» بين المسلمين و «الكفار» فلا تُقبل إلا إذا كان هؤلاء هم الذميين؛ أما العكس، أي «مساكنة الكفار من غير أهل الذمة والصَّغار [فإنها] لا تجوز ولا تباح ساعة من نهار»[1]. فقبول المسلم البقاء تحت حكم أجنبي فهو قلْب لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الاسلام بغيره «فمن حاول من المسلمين انقلاب تلك السلاسل والأغلال في عنقه، فقد حاد الله ورسوله(. . .) وحقيق أن يكوكبه الله معهم في النار»[2]. طبعاً، لم يكن الفقهاء كلهم على رأي الونشريسي فقد وجد منهم من جوَّز للموريسكيين البقاء مع حفاظهم ما أمكن على إسلامهم باللجوء إلى التقيَّة (أي إظهار الدين المسيحي وإخفاء الاسلام) وإلى مختلف الذرائع[3].

ونظراً لأن وضعية الموريسكيين جديدة، فإنهم لم يجدوا في تراث الأسلاف الذين ناظروا في الاختلاف الديني ما يفيدهم، ولو أنهم أحياناً حاولوا الرجوع إلى كتاباتهم. لم يفدهم مثلاً سلفهم القرطبي ابن حزم لأن هذا الأخير حين ناظر المخالفين لعقيدته كان يعيش في ظل دولته الاسلامية، ولم يكن مهدداً مثلهم بإبادة ثقافية.

لذا كان على الموريسكيين أن يبتكروا وسائل للدفاع، لإنقاذ الذات الثقافية.

ابتكروا اللغة الاعجمية، أي إسبانية مكتوبة بحروف عربية، ولهذا الابتكار دلالته كما سنوضح فيما بعد.

وابتكروا مخيالاً خاصاً بهم قوامه ملاحم وبطولات من «ماضٍ» مشرق، وجفر ينبئهم بمستقبل موعود. وكل هذا لتقوية العزائم على الصبر والصمود، وللابقاء على الامل.

وكانت وضعيتهم جديدة أيضاً لأنهم واجهوا خصمهم من داخل ثقافته.

---

(1) الونشريسي: المعيار المعرب في فتاوى أهل الأندلس والمغرب، الرباط، نشر وزارة الأوقاف، ١٩٨١، الجزء الثاني ص ١٣٧.

(2) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(3) وهي فتوى الفقيه الوهراني أحمد بن جمعة (المتوفى سنة ١٥٠٤ م).

فقد كانوا على معرفة بالثقافة الاسبانية المسيحية، خاصة منهم أولئك الذين كتبوا بالاسبانية (القشتالية). وبما أن الصراع كان مداره الخلاف الديني فإنهم لجأوا هنا أيضاً إلى الاختراع. فاخترعوا «انجيلا» قالوا إنه هو الصحيح، ونصوصاً نسبوها إلى مريم وإلى بعض الحواريين وتلامذتهم، وكل هذا قصد الادلاء بـ «وثائق» في نزاعهم ضد الإسبان المسيحيين لإثبات ملكيتهم للحقيقة (الدينية)، وأنهم هم الورثة الشرعيون للماضي المقدس، وليس خصومهم.

ووضعيتهم جديدة كذلك لأنهم عاصروا التحولات الكبرى التي عرفتها أوربا وهي تؤسس عصرها الحديث. فقد عاصروا كشوفها الجغرافية وغزوها للقارات وللعالم الجديد. عاصروا ظهور الطباعة وانتشارها، وعرفوا حركة الاصلاح البروتستانتية. وكانوا أيضاً معاصرين للحركة الانسية الاوربية وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث. فلماذا لم يُفد الفكر الموريسكي من معاصرته لهذه التحولات، لا سيما وأن بعض مثقفي الموريسكيين على الأقل قد تحدثوا عنها؟ هل لأن صداها في إسبانيا كان ضعيفاً، لا سيما وأن الدارسين قد لاحظوا أن إسبانيا المعاصرة لتحولات الحداثة الاوربية، بمقدار ما كانت نهضتها الفنية حاسمة، بمقدار ما انغلقت على نفسها على مستوى الفكر العلمي والفلسفي العقلاني؟ أم لأن قضية الموريسكيين الكبرى كانت خارجة عن هذا كله، بحكم الاضطهاد الذي أخرجهم عن دائرة الانتماء، أو حتى الاهتمام بقضايا لا تعنيهم، إذ كان همهم اليومي هو الإفلات بجلدهم، وقضيتهم الاولى هي إنقاذ هويتهم الثقافية ـ الدينية؟ وحتى في هذه الحالة، لماذا لم يحاول مثقفو الموريسكيين إثبات تميزهم الثقافي ـ الديني مع إغنائه بمكتسبات من الفكر الاوربي وتحولاته التي لم تكن مجهولة لهم آنذاك؟ وإذن فلربما كان من الممكن أن يكون الموريسكيون هم السباقين إلى الاضطلاع بدور ريادي في عملية التجديد الثقافي العربي، أحقاباً طويلة قبل أن يبدأ ما سوف يصطلح عليه بفترة الاحياء، أو عصر النهضة في الفكر العربي الحديث.

لنبدأ بالتمهيد للاجابة على هذه الاسئلة.

* * *

لقد طرح المؤرخون المشكل الموريسكي وذهبوا فيه مذاهب مختلفة يمكن أن نُجملها في اتجاهين رئيسيين مع ما بينهما من درجات. فهناك من ذهبوا إلى أن الاجلاء كان إجراءً ضرورياً اقتضاه حرص إسبانيا «المشروع» على ضمان وحدتها الدينية والوطنية، وأن الموريسكيين كانوا «مهدِّدين» لهذه الوحدة، مثلما كان يهددها اليهود والبروتستانت في الفترة نفسها. إلا أن هناك مؤرخين آخرين اعتبروا أن طرد العنصر الموريسكي كان خسارة اقتصادية ـ بل وحضارية ـ لاسبانيا: فقد كانوا صنّاعاً مهرة، وعارفين بفن الزراعة. بل إن هناك من يذهب إلى ما هو أبعد، فيفسر فشل الانطلاق الاقتصادي الحديث لاسبانيا ـ رغم توفرها على الثروة الامريكية التي كان من شأنها أن تكوِّن الرأسمال الأولي ـ إلى الانهيار الاقتصادي الذي تسبب فيه تهجير الموريسكيين كصناع ومزارعين مهرة. لقد كان قرار الطرد دليلاً على فشل كل محاولات الادماج الديني والاجتماعي. فقد ظل الشعب الموريسكي محافظاً على تميّزه، بل على امتيازه الحضاري. يقول أحد المؤرخين، وهو يُعتبر عمدة في دراسة تلك الفترة: «أن تكون إسبانيا قد أحسنت صنعاً أو قد أخطأت بإجلائها السكان الموريسكيين الشغِّيلين والمنتجين، فإن ذلك في حد ذاته لا يهم! يبقى أن نسأل لماذا لجأت إلى ذلك؟ لقد لجأت إليه لأن الموريسكي بقي غير قابل للادماج. فإسبانيا لم تتصرف بدافع حقد عنصري (وهو دافع مستبعد على ما يظهر في الصراع الدائر آنذاك) بل بدافع من الحقد الحضاري. وإن انفجار هذا الحقد ـ والذي تمثل في عملية الطرد ـ لهو اعتراف بالعجز. وإنه لدليل على أن الموريسكي، وبعد قرن أو اثنين أو ثلاثة حسب الحالات، لبث على شاكلة أجداده: نفس الزي، والدين، واللغة، والدار المنغلقة، والحمامات العمومية... لقد حافظ على كل شيء»[1].

ولقد نبّه المؤرخون كذلك إلى أن المشكل الموريسكي لم يكن مشكلاً واحداً، بل اختلف بحسب مناطق الاندلس: فالوضع في قشتالة مثلاً حيث كان الموريسكيون أقلية وسط أغلبية مسيحية لم يكن نفسه في بلنسية حيث كانوا

(١) F. Braudel: **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,** Paris, éd. Armand Cotin, 2eme éd., 1966. T.II, p.129.

أغلبية، ولا في غرناطة حيث تأخر «الاسترداد»، وحيث كانت ذكرى الحكم العربي الاسلامي لا تزال ماثلة في الاذهان، والاهالي لا يزال لهم رؤساؤهم.

أما عنف «الاسترداد» فوقائعه زاخرة في كتب المؤرخين. وقد كانت هناك اختيارات أمام السلطة الدينية السياسية: طرد الكبار إلى المغرب والاحتفاظ فقط بالاطفال؛ السجن المؤبد للرجال وطرد النساء والعجزة، والإبقاء على الاطفال وتنشئتهم على المسيحية؛ تشتيت الموريسكيين على القرى بنسبة «كانون» (بيت) واحد إلى خمسين؛ الاجلاء الجماعي، وهو الحل الأخير الذي لجأت إليه اسبانيا، أي «استئصال النبتة من تربتها»[1]. ومع ذلك فإن الطرد الشامل كان في المدن خاصة. وقد بقي منهم فلاحون في أراضي كبار الملاكين السادة الذين قد يحدث أن يحموهم لحاجتهم إليهم.

والواقع أن قرار التهجير قد جاء بعد فشل محاولات عديدة للادماج. فقد راهن الاسبان على الأطفال وأنشأوا مدارس لتنشئتهم تنشئة إسبانية مسيحية. وقد فرضوا على الموريسكيين الزواج في الكنيسة وتعميد أطفالهم. وقد وضعت السلطة كتباً لتلقينهم المسيحية بالعربية وفرضها عليهم. وعقدت جلسات علنية لاختبار مدى معرفتهم بالعقيدة النصرانية.

لقد صدرت قرارات بالتعميد الجماعي، رغم العهود التي أعطيت لمسلمي الاندلس، وأهمها المعاهدة التي أبرمت مع آخر سلاطين غرناطة بعد حصار جيوش الملكة القشتالية ايزابيلا للمدينة في كانون الثاني/يناير ١٤٩٢م. وقد أمّنت المعاهدة المسلمين على الحفاظ على ممتلكاتهم، وعدم إكراههم على التنصر، والسماح لمن أراد منهم بالهجرة. إلا أن واقع الممارسة كان نقضاً يومياً للمعاهدة، تمثل خاصة في الاستيلاء على أراضي الغرناطيين، والضغط عليهم لتنصيرهم، ثم جمع الكتب العربية وإحراقها علناً، بما فيها المصاحف. فوقع اصطدام أدى إلى مقتل بعض الجنود في حي البيّازين الذي حُشر فيه السكان المسلمون. والتجأ بعض هؤلاء إلى الجبال المجاورة حيث اندلعت ثورة جبل البشرات Alpujarras

(١) Ibid., II, p.130.

الأولى (١٤٩٩ م)[١]. وقد اعتبرت السلطة القشتالية أن المعاهدة قد نقضت فأصدرت الملكة إيزابيلا (١٥٠٢ م) مرسوماً يقضي إما بالتنصر أو الرحيل وأعطت لذلك مهلة أصبح بعدها أهل غرناطة منصرين رسمياً. ولم يتغير الوضع بعد تولية كارلوس الخامس العرش لا سيما وأن قشتالة كانت تعتبر نفسها القوة الاوربية الاولى الحامية للكاثوليكية، ليس فقط ضد اليهود والمسلمين في إسبانيا، بل وخارجها ضد البلدان الأوربية البروتستانتية. وعلى النهج نفسه سار خلفه فيليب الثاني الذي ضم البرتغال بعد هزيمتها المغربية الكبرى في معركة وادي المخازن قرب مدينة القصر الكبير، والتي قتل فيها الملك البرتغالي سيباستيان وعدد كبير من النبلاء (١٥٧٨ م)، واستأنف الحرب ضد البروتستانت وأمرائهم في أوربا. وفي عهده قامت الثورة الثانية للموريسكيين بجبال البشرات، والتي استمرت سنوات ثلاث. وبعد قمع الثورة صودرت أراضي حتى أولئك الذين لم يشتركوا في الحرب. وتم تشتيت موريسكيي غرناطة، ما عدا الأطفال دون العاشرة الذين تكفّلت الكنيسة بتنشئتهم. وفي التاسع والعشرين من نيسان/ إبريل ١٦٠٩ م، في عهد فيليب الثالث، صدر قرار الطرد الجماعي للموريسكيين، واستمر الترحيل حتى سنة ١٦١٤ م[٢].

لقد كان صراع الموريسكيين قبل الطرد النهائي عنيفاً ضد قوة جارفة تلاحقهم في دقائق سلوكهم اليومي، في الشارع، في الحياة العامة، بل وفي عقر بيوتهم.

---

(١) Carbajal Luis Marmot: **L'Afrique,** T.I; pp. 437-441.

(٢) يورد الكاتب الموريسكي أبو القاسم الحجري «نصاً» لقرار فيليب الثالث (يجعله فيليب الثاني) قال انه ترجمه للسلطان السعدي زيدان يقضي بالطرد الجماعي للموريسكيين، بدءاً بأهل بلنسية: طرد الرجال دون النساء والأطفال، والإبقاء على نسبة ٦٪ من «الفلاحين القدماء» الخ. وحسب «المرسوم» فإن هذا القرار قد اتخذ بدعوى أن الموريسكيين كانوا متصلين بالأتراك وبسلطان المغرب وبالامراء البروتستانت في شمال غربي أوربا (الحجري: **ناصر الدين على القوم الكافرين**،الدار البيضاء ١٩٨٧، ص ١١١ - ١١٣).
وعن جغرافية الموريسكيين وأعداد المهجّرين وأماكن ترحيلهم يراجع: Henri Lapeyre: **Géographie de l'Espagne,** Paris, 1959.

كـان عليهم أن يتقنوا سلوكـين منفصمين: سلوكـاً مـع المحيط المسيحي المهيمن، وسلوكاً مع ذويهم وقومهم المسلمين. وكل هذا مع رقابة صارمة لكي لا يختلط السلوكان فتنفضح الحقيقة، حقيقتهم كمسلمين أخفوا إسلامهم، فيكون الهلاك المحقق. على الموريسكي أن يتقن الانتقال من مسلك إلى مسلك، وما يقتضيه ذلك من سرعة في التلون، وتغيير القناع، وتبديل الأدوار. عليه أن يخرج من جلدته ليلعب دور الممثل، أن يدخل في الدور كليا فوجيء، وأن يتقنه اتقاناً يبلغ به درجة المطابقة. أما آلامه، وشقاء ضميره، وكبرياؤه، فعليه أن يقمعها كلها. أحياناً لا يستطيع، فتأخـذه ثورة يمـزق فيها الحجـاب: يتحدى جهـراً بأفضلية إسلامه ونبيه، فيلقى مصيره المعروف.

وثائق محاضر «محاكم التفتيش» زاخرة بدقائق الاضطهاد اليومي الذي كان يلقاه الموريسكيون[1].

هناك جدار من الحـذر والكراهيـة بين المـوريسكيين الـذين أكرهـوا على التنصر، والذين سموا بـ «المسيحيين الجدد»، وبين المسيحيين «القدماء». هؤلاء كانوا يترصدون أولئك لينتهزوا فرصة «فضحهم» وتقديمهم إلى «المحاكمة». قد يبلغ الامـتزاج الظاهـري أن يتزوج مـوريسكي من «مسيحية قـديمـة»، وبمـا أنهما صـارا يعيشـان تحت سقف واحد، فقد يحدث أن تكتشف الزوجة يوماً حقيقة زوجها، أو ينشب بينهما خلاف فتبلغ عنه.

وقد يكون تبادل الزيارات محكاً لكشف حقيقة الموريسكي، وأنه يتظاهـر فقط باعتناق الدين الجديد، خاصة إذا ما أحضرت مائدة الطعام، ولوحظ أن الموريسكي يمتنع عن أكل لحم الخنزير أو تناول الخمر. بل إن أنواع الأطعمة وطريقة الجلوس كانت فيصلاً إثنولوجياً لتمييز الموريسكيين، كأن يلاحظ مثلاً

---

(١) هناك وقائـع كثيرة من الحيـاة اليوميـة للموريسكيـين: عن سلوكهم المزدوج، ومختلف التحايلات التي كانوا يلجؤون إليها لإخفاء عقيدتهم وهويتهم... يمكن الرجوع إليها في كتاب اعتمد على وثائق محاضر «محاكم التفتيش»: Louis Cardaillac: **Morisques et Chrétiens, un affrontement politique** (1492-1640), Paris, éd. Klincksisck, 1977.

أنهم يأكلون الكسكسي، ويجلسون على الأرض. طبعاً لم يكن كل موريسكي يمتنع عن شرب الخمر، فالرجال خاصة كان منهم من يتردد على الخمارات. وقد يؤدي السكر ببعضهم إلى أن يطلق العنان للسانه.

أما الأطفال فقد كانوا مشكلة: فالطفل الموريسكي حين يخرج إلى الشارع يتحدث بتلقائية الأطفال عما يجري في بيته من مظاهر الحياة الاسلامية. ولهذا السبب كان الموريسكيون يفضلون عادة تأخير إبلاغ أبنائهم أنهم مسلمون وتلقينهم شعائر الاسلام إلى ما بعد مرحلة الطفولة.

وكان رهان المسيحيين الاسبان منصباً على الأطفال: أي ينبغي تمسيحهم منذ الميلاد لضمان جيل موريسكي مندمج. ولذا كانوا يراقبون تعميدهم. إلا أن آباءهم المسلمين، ما أن يعودوا بأطفالهم من الكنيسة إلى البيت بعد مراسم التعميد حتى يقوموا بإزالة آثار التعميد بغسل رأس الطفل، وإقامة حفل «سبوع» (عقيقة) في المساء نفسه.

مقاومة الاندماج ـ أو الانقراض ـ تبدأ منذ مستهل الحياة، برفض «التعميد»، وتستمر حتى النهاية، أي بعد الموت. فقد قاوم الموريسكي «إدماجه» بعد الوفاة، إذا جاز التعبير، خاصة وأن الملك فيليب الثاني قد قرّر تنفيذ قرار مجمع كنسي بأن يدفن الموريسكيون مع النصارى في مقبرة واحدة. وقاوم الموريسكيون ذلك حتى تظل مراسم دفنهم على طريقتهم.

لقد كانت مقاومتهم صعبة ـ بل مستحيلة ـ أمام قوة جارفة. كان أمامهم بذل الجهد اليومي لإتقان «التقيّة» أي الازدواج، إلا أن قوة السلطة الغالبة كانت تحكم الرقابة وتضاعف إجراءات الدمج. تنصب المجالس لامتحانهم في درجة معرفتهم بالمسيحية، بل تؤلف كتباً بالعربية لتعليمهم هذه الديانة بلغتهم، في الوقت الذي تقوم فيه بتعقّب الذين توجد عندهم كتب بالعربية.

اختراع الاعجمية

والواقع أنه على الرغم من بقاء العربية متداولة بين الموريسكيين قرناً بعد سقوط غرناطة، فإنها ما لبثت أن تضاءلت، بل نُسيت، مما اضطر هؤلاء إلى

استعمال الاسبانية وسيلة للدفاع عن الذات. إلا أنها اسبانية طبعوها بطابعهم. وهنا لجأوا إلى اختراع عجيب، وهو ما يسمى بالأعجمية. إنها إسبانية مكتوبة بالعربية. لقد أصبح جمهور الموريسكيين لا يعرف العربية، مما اضطر الذين لا يزال لهم إلمام بها وبتراثها، خاصة الديني، أن يعينوا إخوانهم على عدم نسيانه. محتوى هذا الأدب الاعجمي إسلامي ولغته إسبانية (قشتالية) وحروف عربية. ولقد كان لحرصهم على الكتابة بحروف عربية دلالة ونتائج[1].

ما هي دلالة هذا الابتكار؟ معناه أن الموريسكي وهو يضطر للكتابة بلغة «الاجنبي» فليكتبها إذن على طريقته. وكأنه لا يريد أن يقرأها إلا من يعرف الحرف العربي. هناك إذن استحواذ على لغة الآخر، بحيث تصير غريبة على صاحبها الأصلي، فلا يملك التعرف على علاماتها المستقاة من لغة أخرى. وكأننا بالموريسكي ضنين على المحتوى الذي يودعه لغته المبتكرة، وهو محتوى تحمله لغة الآخر، دون أن يستطيع هذا الآخر التعرف على هذا المحتوى. الموريسكي إذن «يكتب» بلغة الاجنبي من غير أن يقدر هذا الأخير على قراءة لغته نفسها. لقد كان الحرف العربي هو الحاجز بين الأنا والآخر. فالجماعة الموريسكية تحرص على أن لا يطلع على محتوى ما تكتب سواها. لقد اشتركت مع الاجنبي في لغة أصبحت مضطرة إليها، فلتنفصل عنه بأن تجعل هذه اللغة بالنسبة إليه غير ذات معنى، ما دام لا يستطيع فك حرفها العربي. لا سيما حين يكون المحتوى دينياً فليطلع عليه أهل الدين وحدهم.

وما دام الموريسكي قد اضطر إلى استعمال لغة الخصم لأنه نسي أو أُنسيَ لغته، فليحافظ إذن على رابط يربطه بلغته التليدة، والحرف هو الرابط الذي يشده إلى ماضيه المجيد، وإلى دينه الذي أصبح بالنسبة إليه واجهة للصراع الثقافي، بل ويشد أواصر قرباه بعالم فسيح، عالم العرب والمسلمين الذي شمل

---

(١) عن الكتابة والأدب الاعجميين، انظر: الحسين بو زينب: «تقييم الكتابات الأعجمية» مجلة دار النيابة، العدد ٦، ١٩٨٥؛ القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي، تونس، ١٩٨٦؛ «المخطوطات الاعجمية الموريسكية»: ندوة المخطوطات العربية في الغرب الاسلامي، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، نيسان/ إبريل ١٩٨٨.

آفاقاً واسعة من الأرض، والذي ينتظر منه الخلاص. ثم إن هذا الحرف العربي مقدس في نظره كمسلم. أليس هو الحرف الذي كتب به القرآن؟

ابتكر الموريسكي اللغة الاعجمية لتستعجم على الاعجمي لغتُه، لينفذ هو إليها وحده، ولتتداولها الجماعة الموريسكية وحدها فيما بينها. فاللغة الاعجمية إذن اختراع للدفاع عن هوية، وللابقاء على تواصل الجماعة الموريسكية داخل اللغة الاجنبية مع طمسها عن أصحابها الأصليين، وللابقاء على رمز يربطها بالعالم الاسلامي الفسيح.

وبمرور الزمن، تكونت أجيال موريسكية نسيت حتى الحرف العربي، فاضطر الموريسكيون إلى الكتابة بالاسبانية كما يكتبها أصحابها. واستمروا على ذلك حين فرّوا إلى مواطن الهجرة. ولقد اعتبر الدارسون أن الادب الموريسكي المكتوب بالاسبانية ـ بخلاف «الأعجمي» المكتوب بحروف عربية ـ كان ينمُّ عن معرفة أوثق بالثقافة الاسبانية والمسيحية عموماً، مثلاً كتابات ابراهيم الطبيلي وأحمد الحنفي، وكذلك الكاتب المجهول مؤلف المخطوط الذي يحمل رقم ٩٦٥٣ بالمكتبة الوطنية بمدريد. فالطبيلي (واسمه الاعجمي Juan Pérez) كان يعرف رواية دون كيخوتي التي دشن بها ثرفانتيس الادب الاسباني الحديث، ويستشهد بشعراء إسبان، وهو نفسه كان شاعراً نظم قصيدة في مدح الرسول وصحابته. أما أحمد الحنفي، فقد التجأ مروراً بفرنسا إلى تونس حيث تعلم العربية هناك. لكنها ظلت صعبة عليه فكتب بالاسبانية القشتالية، مستعملاً أرسطو وأغسطين، وكذلك كتابات البروتستانتي خوان ألونسو في نقد البابوات.

أما المؤلف المجهول للمخطوط المذكور فقد دافع عن اضطراره إلى الكتابة بالقشتالية مختلفاً مع من كان يحرم ذلك، وحجته أن هذا العمل صار «فرض كفاية» لأن هناك جيلاً من الموريسكيين أصبح لا يعرف العربية، فهو يستعمل الاسبانية ليعينهم على حفظ دينهم.

لقد دخل الموريسكيون دفاعاً عن الذات الثقافية الجماعية إلى صميم ثقافة الآخر الغالب. ذلك أن الصراع كان ـ وكما قيل ـ حضارياً، ولو أنه اتخذ واجهة دينية. وإذا كانوا قد غُلبوا بالسلاح، فلم يكن من السهل أن يسلموا بانهزامهم

الحضاري. ذلك أن الموريسكيين لم يكونوا هم «الهنود الحمر». فإسبانيا التي غـزت آخر مـدن وقـرى الجنـوب الانـدلسي، وقـامت بـإجـراءات «إدمـاج» الموريسكيين هي نفسها التي كانت تقوم وفي الفترة نفسها بغزو القارة الامريكية. كلا الشعبين، الموريسكين و «هنود» أمريكا خضعا في الفترة نفسها على يد الدولة نفسها لعملية إبادة جماعية.

فبـالنسبة لسكـان القـارة الجـديـدة الأصليـين، استصـدر ملوك إسبـانيـا «الكاثوليك» فتاوى دينية لاسترقاقهم الجماعي بعد نزع ممتلكاتهم، بل كان جدل الفقهاء الإسبان يدور حول التساؤل هل هم بشر أم لا، وهل ينطبق عليهم ما جاء في الانجيل من أن الانسان قد خلق على صورة الله؟ أجاب هؤلاء الفقهاء بالنفي. وإذن فهؤلاء «الهنود» ليسوا أهلاً لحق الملكية بل ولحق الحرية، فَحلالٌ إذن شن الحرب عليهم لانتزاع ما تحت أيديهم من خيرات وتسخيرهم لاستغلالها لصالح المستوطنين الجدد، بل يحلُّ أيضاً تحويلهم إلى عبيد. وحتى حين نجد من بين هؤلاء الفقهاء فقيهاً يتميز عنهم بفتوى تقول إن هؤلاء الهنود حتى ولو كانوا «غارقين في الخطيئة»، فإن ذلك لا يَحْرِمهم من صفتهم الانسانية الاولى، والتي تُثْبِتُ لهم، مهما كانوا، حقهم في الحرية وفي الملكية، فـإن هذا الفقيـه يذكّـر مـواطنيه بـأن الاعداء الحقيقيـين للاسبـان وللدين المسيحي ليسوا «الهنـود بل العرب»[1].

قلنا إن الموريسكيين ليسوا هم «الهنود الحمر». فصورة هؤلاء في الذهنية الاوربية هي أنهم «فطريون» «طبيعيون» فلا ثقافة ولا حضارة هناك، ما داموا لا يزالون لصيقين بالطبيعة. فتكونت صورة خيالية عن «البدائي الطيب» والتي كان لهـا دورهـا ليس في الادب وحسب، بـل وفي الفكـر السيـاسي أيضـاً. أمـا الموريسكيون فقدكانت وراءهم حضارة ماثلة لعيانالمتغلبين عليهم قبل غيرهم.

---

(١) ويتعلق الأمر باللاهوتي فرنسيسكو فيتوريا (١٤٨٦ ـ ١٥٤٦م) الذي يقول: «إنه لمن المؤسف أن نرفض لهؤلاء الهنود الذين لم يلحقوا بنا أذى قط ما نسلم به للعرب، الأعداء الدائمين للدين المسيحي». أورده: Jean Baumel: **Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco Vitoria,** 1936, p.158.

هو صراع حضاري ولو أن بؤرته دينية. صارعوا خصومهم على «الارضية» نفسها، وعلى الميراث الديني نفسه. فالموريسكيون كمسلمين والاسبان كمسيحيين كانوا يتقاسمون ماضياً مقدساً مشتركاً إلى حد كبير، بروايته للخلق، وبأنبيائه وقصصهم ومعجزاتهم، وانتظار الساعة... كان مدار التنافس حول مَنْ هم الورثة الحقيقيون للماضي المقدس؟ التاريخ المقدس بالنسبة للمسيحيين والذين لم يعترفوا بنبوة رسول الاسلام قد انقطع بظهور عيسى. أما بالنسبة للمسلمين فإن الاسلام هو الناسخ بمعنى «النسخ» الذي يعني التصحيح والإتمام. هم إذن يعتبرون أنفسهم الورثة الشرعيين للتاريخ المقدس «الحقيقي» وهم في الواقع يبادلون عدم اعتراف المسيحيين بدينهم بعدم اعتراف مقابل: فهم وإن اعترفوا بالمسيح وبمسيحية «أصلية» فإنهم لم يعترفوا بمسيحية المسيحيين لأنها في اعتقادهم محرَّفة.

الصراع إذن كان على الماضي المقدس: من له وثيقة ملكيته، ومن هو وارثه الشرعي؟ لقد خاض الكتّاب الموريسكيون معركة ضارية لإثبات صحة جوابهم الاسلامي على هذا السؤال. وهي معركة لم يعرفها أسلافهم. فالكتّاب المسلمون قبلهم كانوا يجادلون أصحاب الاديان الأخرى كأفراد، وفي إطار نخبة عالمة. أما الموريسكيون فقد واجهوا تحدي الإفناء الثقافي كشعب. مثلاً، كان سلفهم الاندلسي ابن حزم يجادل علماء نصارى ويهود، لكن من موقع إسلام لا تزال دولته متغلبة، وبوصفهم «أهل ذمة». أما في حالة الموريسكيين فإن الوضع قد اختلف، بل قد أصبح مقلوباً. لقد اطلعوا على أدبيات الجدل الديني التي تركها لهم الاسلاف، واستشهدوا ببعضها، إلا أن إفادتهم منها ظلت محدودة، نظراً للفارق بين من يجادل ودولته سائدة، وبين من انقلبت وضعيته فأصبح مفروضاً عليه «الاندماج»، أي التسليم في هويته. وضعية الموريسكي جديدة تماماً، لا نظير لها فيما عرفه أسلافهم المناظرون لأهل الاديان الاخرى. كان عليه أن يتغلغل في عمق الفكر المسيحي نفسه، بدءاً بالقراءة المباشرة للأناجيل[1]،

---

(١) ما يقوله أفوقاي: «قرأت التوراية (التوراة) التي هي أربع وعشرون كتاباً(...) وجدتها =

وانتهاءً بالاطلاع على الظاهرة الانفصالية المسيحية الكبرى التي عاصرها، أي الحركة البروتستانتية.

لذا خاضوا معركة «الوثائق» لإثبات شرعية ملكيتهم للماضي المقدس. طعنوا في «وثائق» الخصم التي اعتبروها مزوَّرة، و«أدلوا» في مقابلها بـ «وثائقهم» هم، أي بنصوص اخترعوها اختراعاً على أنها نصوص مسيحية أصلية.

طبعاً، موقف المسلمين من النصوص المتداولة بيد المسيحيين معروف من قديم، أي أن هذه الأخيرة حصل فيها تحريف. إلا أن الموريسكيين، ولكونهم خاضوا معركتهم من داخل الثقافة المسيحية نفسها، كان عليهم أن يذهبوا إلى ما هو أبعد، فلا يقتصرون على موقف النفي القديم المعتاد، أي أن يكتفوا كأسلافهم بمجرد القول بأن النصوص المسيحية الرائجة ليست هي النصوص الاصلية بل المحرفة. فأين هي هذه النصوص «الاصلية» إذن؟

كان على الموريسكيين أن يجيبوا على هذا السؤال. وقد لجأوا هنا إلى

= مترجمة من العبراني إلى العجمي الذي نعرفه...» (ناصر الدين على القوم الكافرين، ص ١٩).

كذلك كتاب عبد الحق الاسلامي السبتي اليهودي الذي أسلم وألف السيف الممدود في الرد على أحبار اليهود، معتمداً على المصادر اليهودية: «واقتصرت على ما في كتبهم مما لا يسعهم إنكاره» (انظر مقال محمد المنوني: «مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط»، مجلة البحث العلمي، العدد ١٣، ١٩٦٨).

كذلك دارت مناظرات عديدة بين محمد الانصاري الاندلسي، المهاجر إلى المغرب في أواسط القرن التاسع الهجري، والذي يقول: «لما رميت بسهم الاضطرار(...) إلى بلاد النصارى(...) وطال المقام بين أظهرهم، أطلعت على عنادهم وفهمت لغتهم وكتابتهم، واجتهدت في البحث عن أصول ديانتهم(...) فدارت بيني وبينهم مجادلات ومحاورات في مجالس عدة، جلها بقصر ملكهم، ومنها بمنزلي، ومنها بدار رئيس كتبة الملك(...) ولتعلم أن ما في الملل، ولا في جميع الآراء والنحل أسخف عقولاً ولا أجهل من الروم(...) ولا ينبغي لمن اضطر إلى مباحثتهم يوماً أن يناظرهم إلا بنصوص إنجيلهم وما بأيديهم من صحف الأنبياء، لأنهم لا يقبلون غير ذلك» في: رسالة السائل والمجيب، وروضة نزهة الاديب، الخزانة العامة ١٧٨ ج ١١٣٨ د، أورد النص إحسان عباس، مجلة اللسان العربي، العدد الرابع.

الاختراع: اخترعوا نصوصاً «مسيحية» قالوا إنها قديمة قدم المسيحية الاولى.

واخترعوا «إنجيلاً» قالوا أنه هو الانجيل الاصلي، في مقابل الاناجيل التي بأيدي المسيحيين.

وقاموا أيضاً باختراع على مستوى الذاكرة الخيالية، لِبَثِّ الامل وللحفز على المقاومة، فوضعوا ملاحم لأبطال الاسلام، «وجفراً» يفكُون رموزه لينبئهم بعودة أمجاد المسلمين واستعادة اندلسهم المفقودة.

لقد أنجزت دراسات عديدة على هذه المنحولات الموريسكية. والذي يعنينا هنا هو دلالتها. لماذا لجأوا إلى هذا «الاختراع»؟ لا بد هنا من تجاوز المفهوم الفيلولوجي للمنحولات.

إن «المنحول» بالمنظار الفيلولوجي يعني نصاً مزيفاً، بمعنى أن هناك «أصلاً» يقاس عليه للحكم بالزيف. إلا أن هناك دلالة أعمق من هذا المعنى الفيلولوجي الذي يُعطى عادة لمفهوم «الانتحال». ذلك أننا إذا وقفنا عند هذا المعنى الفيلولوجي، فإن الدافع إلى الانتحال يكون إما الكذب أو الادعاء. في حين أنه ينبغي البحث عن دوافع أعمق هي التي تفسر اللجوء إلى وضع المنحولات داخل ثقافة معينة في فترة من فترات تاريخها. وفي الحالة الموريسكية ينبغي تفسير «المنحولات» بأنها ابتكار لدعم مخيلة الجماعة المضطهَدة، ولحفظ ذاكرتها المتميزة، وللرد على الخصم من داخل مرجعيته الدينية نفسها، وللإدلاء بـ «وثائق» نافعة في النزاع حول ملكية ماض مقدس رموزه مشتركة إلى حد كبير. «المنحول» إذن ابتكار للإبقاء على الأمل، ولإذكاء الصمود، ولإنقاذ الذات. وكل هذا في مواجهة سلطة ومجتمع ضاغطين على جماعة مغلوبة لكي تقر على نفسها بتنازلها عن ذاكرتها المتميزة ومخيلتها الخاصة.

المنحولات الموريسكية

لقد حامت حول هذه النصوص المخترعة أقاصيص تداولها الموريسكيون، تحكي «نشأتها» و«الطريق» الذي سلكته حتى وصلت إلى الاندلس. وكأنما كان على هذه النصوص وقد وصلت إلى الارض الاندلسية أن تختفي تحت الأرض،

وكأنما خشي عليها أصحابها أن تقع عليها عين الأعداء، أولئك الذين «حرَّفوا» تعاليم المسيح وصنعوا من نصوصهم المحرفة سلطة وديناً. هكذا إذن كان على «الحقيقة» أن «تقبع» تحت الأرض، وتنتظر قروناً حتى تختمر كما يختمر الذهب في باطنها بفعل الزمان «والآثار العلوية». ثم بدأ العثور على بعض هذه النصوص بفعل الصدفة، أو بفعل العناية السماوية التي لا بد وأن تكشف الحقيقة في يوم من الأيام.

وهكذا يحكي الموريكسيون عن هذا «الرق» الذي عثر عليه بإحدى المغارات والذي نسبوه إلى أحد تلامذة المسيح وهو سيسيليو، وأن هذا الأخير قد كتب نسخة من إنجيل يوحنا الأصلي، (وهو أوثق الأناجيل في نظر الموريسكيين)، وقالوا إن النسخة ترجمت إلى الإسبانية، ووضعت لها شروح بالعربية! وزعم أفوقاي أن مطران غرناطة طلب منه قراءة هذا «الرق» وفك رموزه لأنه كان يحتوي على جفر يتنبأ بظهور «المشرقي» (أي العثمانيين) الذي سيفتح بلاد النصارى وروما!

وتلعب مريم دوراً أساسياً في نسبة النصوص المسيحية التي انتحلها الموريسكيون. فقد نسبوا إليها النص المسمى «حِكَم الصالحة مريم»، وقالوا إنه تضمن النبوءة بظهور «الفارقليس»، وأن هذا الأخير هو نبي الاسلام.

بل إن مريم عند الموريسكيين هي راوية «الانجيل الحقيقي»، فقالوا إن جبريل أنزله عليها في «سبعة ألواح من الزبرجد، وأمرها أن تكتب نسخة منها بيدها، وتبعثها - مع سائر الكتب التي كتبها الحواريون بعد أن عرج سيدنا عيسى عليه السلام إلى السماء - إلى بلاد اشبانية، وهي بلاد الأندلس، فكتبت نسخة من الكتاب، وهو المسمى بـ «حقيقة الانجيل»[1].

هذه الرواية لها دلالتها فيما سميناه بمعركة النصوص. فهي تتعلق هنا بالانجيل نفسه. معنى ذلك بالنسبة للموريسكيين أن هذا «الانجيل الحقيقي» قد وصل رأساً إليهم، إلى الاندلس، مُسْنداً في روايته إلى مريم. مثله مثل النص

---

(١) م.م، ص ١٤١.

الآخر المنسوب إليها والمسمى «حِكم الصالحة مريم». والواقع أن الموريسكيين حرصوا على إظهار «أصالة» النصوص المسيحية التي استعملوها في مواجهة خصومهم. فهم يؤكدون أنها كلها مروية مباشرة عن مريم، أو عن حواريي المسيح، أو تلامذتهم الاقربين. ولأمرٍ مّا وصلت كلها إلى الاندلس. وبما أن التحريف الاكبر في نظرهم هو الذي وقع في نص الانجيل حين أدخلت فيه عقيدة «التثليث»، وطمس «المقطع» المتنبىء بمجيء رسول الاسلام، فإن معركة النصوص التي خاضها الموريسكيون انصبت على الاناجيل نفسها.

هناك «انجيل» تمسك به الموريسكيون وتداولوه أكثر من غيره، وهو إنجيل بَرْنَبَا Barnabe، تلميذ الحواري بولس. ويرجح الباحثون أن تكون الفترة التي انتحل فيها هذا «الانجيل» إما القرن الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادي. بعضهم يجعل كاتبه رجل كنيسة قد أسلم، وبعضهم يرى أنه قد كتب في وسط مسيحي فرنسسكاني من العصر الوسيط، وآخرون يذهبون إلى أنه قد وضع في بيئة يهودية ـ مسيحية. إلا أن من الباحثين من يرى أن هذا «الانجيل» قد صنع في وسط موريسكي في القرن السادس عشر، في إسبانيا، وانتقل إلى البلدان التي هاجر إليها الموريسكيون، خاصة تونس وتركيا، بل إلى بلدانٍ أوربية كإيطاليا وهولندة وانجلترا[1].

لقد ترجم انجيل برنبا إلى العربية في أوائل هذا القرن من نص انجليزي هو نفسه ترجمة لنسخة إيطالية من الانجيل المذكور عثر عليها سنة ١٧٠٩ م. وقد كان لاكتشاف هذا الانجيل ونقله إلى العربية صدى لدى الكتّاب المسلمين والمسيحيين، ترتب عليه سجال حول صحته وما جاء فيه من تأكيد للعقيدة الاسلامية في التوحيد، ونفي ألوهية عيسى، والتنبؤ بمجيء رسول الاسلام. وقد دار النقاش حول هذا الانجيل في مجلة الهلال التي أسسها جرجي زيدان

(١) فيما يتعلق بمناقشة هذه المسائل يراجع مقال:

Mikel Eplaza: «Le milieu hispano- morisque de l'Evangile islamisant de Barnabe (XVI-XVII)» in **islamo-christiana**, 8 (Pontificio Instituto di Studi Arabi e Islamici).

والمقتطف لصاحبها يعقوب صروف (وهما كما هو معروف من مسيحيي بلاد الشام الذين هاجروا إلى مصر)، وكذلك في مجلة المنار التي أنشأها أحد أقطاب السلفية وتلميذ محمد عبده وهو الشيخ محمد رشيد رضا.

لقد اهتم أصحاب المجلتين بهذا «الانجيل» لعلاقته بتاريخهم المسيحي، وهو في نظرهم إنجيل منحول على كل حال، لأن الكنيسة كانت قد منعته في أواخر المائة الخامسة الميلادية لمخالفته للاناجيل الأربعة «الاصلية». والشيخ رضا كمسلم لا يسلم بأصلية أو صحة هذه الأناجيل الأربعة المتداولة بين المسيحيين، وقد وجد في اكتشاف انجيل برنبا حجة على القوم، أي أن هناك أناجيل أخرى قد رُفضت وأن «من يحب العلم ويتجنب التقليد من كل أمة فهو يودُّ إذا أراد الوقوف على أصل هذا الدين [المسيحي] وتاريخه لو يطلع على جميع تلك الأناجيل المرفوضة(...) ويبني ترجيح بعضها على بعض بعد المقابلة والتنظير على الدلائل المرجحة التي تظهر له هو، وإن لم تظهر لرجال الكنيسة»[1]. إن ما يطالب به الشيخ رضا هنا هو مطلب مشروع، بل قام به باحثون أوربيون في مبحث خاص بنقد الاناجيل. إلا أن الذي يثير الانتباه هو العبارة اللينة التي فيها الكثير من المجاملة والتسامح، والتي يناقش بها الشيخ رضا زملاءه المسيحيين.

ما أبعدنا عن جو القطيعة وتكفير الآخر مما سوف يطبع النزاع الطائفي فيما بعد! ولا أدل على جو التسامح هذا من أن ترجمة إنجيل برنبا إلى العربية كانت باتفاق بين خليل سعادة المسيحي ورشيد رضا المسلم. طبعاً كل واحد منهما يقرأ «نص» برنبا على طريقته: فالمسيحي يثيره «اكتشاف» «انجيل» تداول المسيحيون خبره واختفى أثره، ويعجب بالمستوى الفكري الجدلي العالي لكاتبه، ودرايته الواسعة بالأسفار المقدسة القديمة، وبالقرآن كذلك. ويبقى اعتقاده راسخاً بطبيعة الحال بأنه أمام انجيل محرَّف. أما المسلم فقد وجد في هذا «الإنجيل» ضالته. ذلك أن فيه بالضبط ما كان يعتقد أن الحواري بولس قد حرفه وما أخفته الكنيسة، وهي في الاعتقاد الاسلامي مسائل ثلاث: عدم ألوهية عيسى، وأنه لم

(١) من مقدمة رشيد رضا لترجمة إنجيل برنبا، والتي أوردها ناشر مقتطفات منه بعنوان «نظرات في إنجيل برنبا»، القاهرة ١٩٨٥، ص ٣٣.

يُصلب، وأن إنجيل عيسى «الأصلي ـ المختفي» يتضمن بالنص التنبؤ بظهور نبي الاسلام. إلا أن الذي يثير الاستغراب هو أنه لا الشيخ رشيد رضا في المقدمة التي علق بها على ترجمة هذا «الانجيل» في أوائل هذا القرن (كتبها سنة ١٣٢٦ هـ)، ولا الناشر الذي نشر مقتطفات منه وقدم لها بمقدمة في منتصف الثمانينات، لم يخطر ببالهما أن هذه النسخة أو هذه «الرواية» من «إنجيل» برنبا لا يمكن أن يكتبها إلا كاتب مسلم، وأنه بالضبط قد كتبها ليرد بها على خصوم مسيحيين في القضايا الأزلية الثلاث التي يرى المسلمون أن المسيحيين انحرفوا بها عن «المسيحية الأصلية». كما لم يخطر على بالهما أو على بال مترجمه خليل سعادة أن الوسط الإسباني الموريسكي هو الوسط الأكثر احتمالاً أن يكون انجيل برنبا ـ أو هذه النسخة منه بالذات ـ قد كُتب فيه.

من الملاحظ كذلك أن الشيخ رضا يعتمد على المترجم سعادة الذي يعتمد بدوره على بعض المستشرقين فيما يتعلق بإنجيل برنبا وتاريخه. لقد اهتم الشيخ السلفي كما اهتم أستاذه محمد عبده بالمقارنة بين الأديان، لكن دون التعمق فيما تقتضيه هذه المقارنة من معرفة مدققة بتاريخ الأديان، وبعلم الأديان المقارن، بل اكتفيا كغيرهما من السلفيين المحدثين بنوع من الفلسفة الدينية السطحية نجد نموذجاً لها في كتابي محمد عبده رسالة التوحيد والاسلام والنصرانية. أي أن سلفيينا المحدثين الذين عنوا بالجدل الديني لم تكن لهم سوى معرفة بسيطة بتاريخ المسيحية أو اليهودية ـ وهما الديانتان اللتان عَنَتَا المسلمين أكثر من غيرهما. ما أبعدهم عن الموريسكيين ومعرفتهم بهاتين الديانتين! لقد أعجب مترجم «انجيل برنبا»، خليل سعادة بالمعرفة العالية لكاتبه بالمسيحية واليهودية (ولو أنه لم يخطر على باله أن يكون موريسكياً). فهو يقول إن له «إلماماً عجيباً بالتوراة اللاتينية(. . .) وبأسفار العهد القديم [التوراة] لا تكاد تجد له مثيلاً بين طوائف النصارى إلا في أفراد قليلين(. . .) وإن أكثر روايته منطبق على الأناجيل الأربعة(. . .) وإن كاتب انجيل برنبا كان على جانب كبير من الفلسفة وسمو المدارك وقوة الحجة. . .»[1]. وهذه كلها صفات تنطبق على كاتب موريسكي

(١) من تقديم خليل سعادة لترجمته، المرجع نفسه.

أكثر مما تنطبق على غيره من الكتاب المسلمين الآخرين الذين اهتموا بالجدل بين الاسلام وغيره من الأديان.

* * *

ومن هنا المستوى العالي لصناعة هذه النصوص التي وضعها الموريسكيون باعتبارها نصوصاً مسيحية قاعدية. ذلك أنهم نازعوا خصمهم من داخل ثقافته، ليكيفوها بعد ذلك في كثير من الدراية والتمكن مع معتقداتهم كمسلمين. وكل هذا عملٌ مشروع ومبرَّر بضرورة الدفاع عن الذات الثقافية.

هناك أيضاً دعوى أولية المصدر. فالموريسكيون قد قدموا نصوصهم المنحولة على أنها نصوص مروية «مباشرة» عن حواريي المسيح، أو عن مريم نفسها.

ثم هناك دلالة أخرى تتعلق بروايتهم للكيفية التي «وصلت» بها هذه النصوص إلى بلادهم الأندلس: فقد وصلت، حسب روايتهم، رأساً إلى هذه البلاد، منذ فجر المسيحية. لم يكن هناك زمان يمتد فيفعل فعله في النصوص، ولا أيدٍ تتعاقب عليها فتعبث بها عبث الشهوة أو المصلحة. جاءت إذن إلى أندلسهم «خالصة أصيلة»، فكانت حجتهم وهم ينازعون الخصم على رواية الماضي المقدس، وعلى ملكيته «الشرعية».

قلنا إن المعيار الفيلولوجي ليس هو المعيار الملائم للحكم على «المنحولات» الموريسكية، (وهو معيار يحصر قيمة النص في مدى مطابقته لأصل يدعيه) بل لأن هناك قيمة وظيفية هي التي بررت لجوء الموريسكيين إلى اختراع النصوص. لقد كانت القضية هي ابتكار بدائل من داخل الثقافة المسيطرة نفسها، لمواجهتها، أي نصوص حاكمة ومحتكَمٍ إليها تنزع السلطة عن النصوص الرسمية، وللادلاء بها كـ «وثائق» في النزاع حول الميراث المقدس: من هو الطرف الذي عنده العلم بروايته الحقيقية، والذي آلت إليه ملكيته الشرعية؟

لم يقتصر هذا النزاع على الفترة التي كان فيها الموريسكيون لا يزالون قاطنين بأندلسهم، بل بعد أن طردوا منها إلى المهاجر، في الشمال الافريقي أو في تركيا على الخصوص، فلقد استمروا في مهاجرهم يعنون ولمدة من الزمن بأدبهم السجالي ضد الكنيسة ونصوصها المرسمة. والسؤال هو: لماذا لم تنته مشكلتهم،

أو إشكاليتهم الدينية ـ الثقافية، بعد أن صاروا يعيشون في بيئة إسلامية وبين ظهراني إخوانهم؟ ربما لأنهم وقد استمروا يساجلون، ومن بعيد، خصماً قد أصبح غائباً عن العيان، إنما كانوا يعبرون عن بقاء تعلقٍ ما بوطنهم الأصلي وربما كان مشكلهم العميق هو التأسف على استحالة مصير آخر غير المصير الذي انتهوا إليه، أي الإجلاء، ألا وهو بقاؤهم في وطنهم مع الحفاظ على تميزهم تجاه الآخر. والواقع أنهم بعد أن كانوا غرباء في أندلسهم المغلوبة فإن غربتهم لم تنته تماماً في ديار الاسلام التي هاجروا إليها ـ هذا على الرغم من أنهم استمروا، على مستوى الخطاب المعلن، يرددون ما يردّدُه إخوانهم في مشارق الأرض ومغاربها: أي الدعوة إلى عودة أندلس الماضي، أندلسٍ عربية وإسلامية خالصة.

الموريسكيون وعالم يتحول

كان الموريسكيون أمام عالم يتحول تحولات لم يسبق لها مثيل، وهي التحولات التي عرفتها بدايات العصر الحديث. وكان مثقفوهم على الأقل يعرفون معالم هذا التحول الكبير: فهناك الاكتشافات الجغرافية الكبرى والتوسع الأوربي التجاري ثم الاستعماري. وهناك غزو القارة الامريكية، وقد شارك بعضهم في هذه العملية، سواء كبحّارة في الاساطيل الاسبانية التي قامت بالغزو، أو في عملية استيطان العالم الجديد[1]. وهناك التطور الكبير في صناعة السلاح والسفن ووسائل السيطرة على البحار. وهناك انتشار المطبوعات الناتج عن اختراع المطبعة. ثم هناك ظهور الحركة البروتستانتية وانتصارها في بلدان غرب

(١) من ضباط البحرية الإسبانية الموريسكيين الذين شاركوا في غزو أمريكا: ابراهيم بن غانم والذي وضع كتاباً في الأسلحة النارية، وفي فن المدفعية بالخصوص، وقد نقله إلى العربية وبإذن منه معاصره الموريسكي أحمد الحجري بعنوان: العز والمنافع، للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم٨٧ج. (انظر مقال محمد المنوني: «ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي»، مجلة اللسان العربي، العدد الأول)، أما عن استيطان الموريسكيين للقارة الامريكية فإن ف. بروديل يقول: «إن مؤرخي أمريكا يجزمون بأن الموريسكيين كان لهم نصيب في استيطان أمريكا»، ويورد مراجع عن أبحاث في الموضوع: انظر كتابه المذكور، ج٢، ص ١٣٠.

وشمال أوربا. إننا نجد أصداء لهذا كله في بعض كتابات الموريسكيين. فما مدى تأثير معرفتهم بهذه التحولات؟ كيف فهموها؟ هل هناك من أثر لها في وعيهم بذواتهم؟

لنحاول الإجابة على هذه الاسئلة من خلال قراءة لمذكرات أحد الموريسكيين، وهو أحمد بن القاسم الحجري، الملقب بـ «أفوقاي».

أصله من قرية «الحجر» بضاحية غرناطة، عاش باشبيلية وتعلم العربية كما كان يضطر إلى تعلمها الموريسكيون، أي سرًّا في البيت. لقد ترك الحجري سيرة ذاتية[1] عرض فيها لأخباره ومشاهداته في المغرب وتونس وأوربا، منذ هاجر من الأندلس في ربيع سنة ١٥٩٩ م، متنكراً على ظهر سفينة إسبانية كانت تحمل القمح إلى قلعة «البريجة» التي كانت تحتلها إسبانيا على الشاطىء الأطلسي بالمغرب (قرب مدينة الجديدة حالياً). أقام فترة في ذلك الحصن قبل أن يتمكن من التسلل خارجه والالتجاء إلى مدينة مراكش، ليلتحق هناك ببلاط السلطان السعدي المنصور، يترجم له مراسلاته الاجنبية، كما ترجم له كتباً مما أصبح المغاربة يحتاجون إليه للدفاع[2]. ويرسله الملك السعدي سفيراً له إلى فرنسا وهولندة، ليفاوض في استرجاع ممتلكات المسلمين التي نهبت منهم في البحر أثناء إخراجهم من الأندلس، وربما أيضاً للنظر مع أولي الامر هناك في مشاكل

---

(١) كتب الحجري سيرة ذاتية ضمنها كتابه رحلة الشهاب إلى لقاء الاحباب، والكتاب مفقود وقد اختصرها في كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين (نشره محمد رزوق، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب، ١٩٨٧). يمكن أيضاً مراجعة سيرته في الكانوني: **جواهر الكمال**، ج١، ص ٨٧ ـ ٩٣؛ والعباس بن ابراهيم: **الأعلام**، ج٢، ص ٢١٨، والذي ينقل عن العياش، زهر البستان؛ ومحمد حجي: **الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين**، الرباط، منشورات دار التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨، ج٢، ص ٤٠٣.

(٢) بالإضافة إلى ترجمته لكتاب ابراهيم بن غانم المذكور، فقد نقل إلى العربية كتاباً في فلك (زيج زكوط) وضعه ابراهيم السلمنقي بالعبرية (١٤٧٢م) ومنها نقل إلى اللاتينية ثم إلى الاسبانية. وقد يكون هذا الكتاب هو الذي تحدث عنه بقوله: «وكنت يوماً بمدينة مراكش أترجم رسالة باللطين تتكلم عن الكورة (كذا) الأرضية والفلكية» م.م، ص ١٣٠.

الموريسكيين الذين التجأوا إلى فرنسا عبر اقليم «الباسك»؛ فزار باريس وبوردو وأمستردام. فسجّل مشاهداته، وكذلك مساجلاته مع العلماء هناك.

ما الذي نخرج به من قراءة رحلة أفوقاي؟

إن صاحبنا، رغم كل ما شاهده في البلاد الأوربية، فقد ظل صامداً في الموقف الموريسكي المعهود: وهو عدم التسليم للآخر بالتفوق الديني ـ الحضاري. لقد جال في مدن أوربية واتصل بالناس، وحاورهم، وناظر علماءهم، ودخل البيوت، وأقام في منازل الأعيان وقصور السادة، ومع ذلك فهو في كل مقام يعلن تفوق دينه وحضارته، ويناظر خصومه ليثبت لهم ذلك. الانطباع الذي نخرج به من قراءة هذه الرحلة هو أن صاحبها مطمئن إلى بضاعته القومية، فهو لا يعترف للأوربي بأي تفوق، ومرجعه الاسلامي ديناً وحضارة راسخ لا يتزعزع؛ لكن مَنْ أدرانا أن الشعور الحقيقي للرجل هو هذا الذي عبر عنه في مذكّراته وهو يجوب البلاد الأوربية يشاهد ويقارن؟ تساؤلنا هنا يتعلق بمسألة منهجية: أي إلى أي حد في مثل حالة كاتبنا الموريسكي تتطابق ـ أو لا تتطابق ـ حقيقة الوعي والتعبير عنه؟ فوعي الكاتب ـ كالوعي الموريسكي عموماً ـ هو وعي محاصَر، قضيته الاولى هي إنقاذ الذات الثقافية لجماعة مهددة. ووعي كهذا يعتبر من الترف ـ بل هو مما لم يكن يُفكَّر فيه آنذاك ـ الانفتاح على الغير والاقتباس القصدي منه لأن ذلك يعني مسبقاً التسليم بالتأخر بمقياس الآخر، وهي ظاهرة حديثة عرفها الفكر العربي الإسلامي الحديث، ولم تكن شروط ظهورها متوفرة في ظرفية الكاتب الموريسكي.

وهناك مبرر آخر: وهو أن صاحبنا قد كتب ما كتبه عن رحلته الاوربية بعد أن عاد إلى بلاده الاسلامية، أي إلى جو يسوده الحذر والعداء للأجنبي، والنفور مما عنده. فحتى على فرض أنه كان عند الكاتب إعجابٌ مّا ببعض الجوانب أو التنظيمات الاوربية، فلن يجد أي قبول لسماع الحديث عنها لدى جمهوره، وله أن يحتفظ بذلك لنفسه، ولا يعبر سوى التعبير الملائم المقبول.

تبقى إذن هذه النبرة المطمئنة الواثقة من نفسها ومن بضاعتها والتي لا تلتفت إلى ما عند الآخر، وهو ما يطبع مذكرات الحجري عن رحلته الاوربية.

ومع ذلك. . . لنفحص مواقفه الوثوقية هذه، وما إذا كانت تفترض موضوعياً التسليم بتفوق الآخر؟

مثلاً: حين يفتخر باتساع رقعة بلاد الاسلام، بل حين يكتشف مدى هذا الاتساع الذي يمتد من المغرب حتى أندونيسيا: «والحمد لله ـ يقول ـ الذي أعطانا واشرحنا بعمارة أكثر الدنيا أنها للمسلمين، وأنهم الذين لا يتبدل ملكهم إلى تمام الدنيا»[1]. طبعاً، لقد تبدل ملك المسلمين في عصر الرجل، على الرغم من وجود القوة العثمانية، والتي يبالغ صاحبنا حين يقول عنها إن «كل واحد من السلاطين النصارى يرتعد ويخاف من سلاطين الاسلام والدين، المجاهدين في سبيل رب العالمين وهم السلاطين الفضلاء العثمانيون الترك».

يبقى السؤال: كيف عرف اتساع رقعة الاسلام؟ لقد عرفه عن طريق الاوربيين. وهو نفسه يفترض ضمنياً أن معرفة هؤلاء بالعالم فاقت كل من سبقهم، وذلك حين يقول: «وقد عرفت الناس في زمننا هذا أكثر من الأوائل في أمور الدنيا»[2]، وهناك أيضاً الخرائط المتطورة التي أخذ يضعها الاوربيون وهم يغزون العالم «وفي المبات (الخرائط، Mapas بالاسبانية) التي تصور للنصارى والكور الارضية فيها كل مدينة مصورة ومكتوب اسمها بطولها وعرضها»[3]. لقد اكتشف أن بلاد الاسلام تمتد إلى أندونيسيا، وأن «في تلك الجزر أكثر من عشرة آلاف جزيرة للمسلمين» ومرة أخرى فإن أحد الاوربيين هو الذي أخبره بذلك، وهو سفير هولندي مستعرب وفَدَ إلى بلاد السلطان زيدان بمراكش، وحدثه عن رحلاته إلى جزر الهند الشرقية. وقد اطلع أيضاً على واحد من هذه الكتب التي كان يضعها الملاحون الاوربيون لوصف رحلاتهم البعيدة. فقد قرأ كتاباً بالاسبانية لرحالة ايبيري بدأ رحلته من البرتغال نحو «الهنود المغربية ومشى في بلادها إلى أن قطعها براً، ثم اتجه شرقاً إلى أن أتم دورته على الارض(. . .)

---

(١) ناصر الدين. . .، ص ٩٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٩٧.

وكل سفره بحراً وبراً إلى أن دار بالدنيا دورة كاملة»[1].

يعرف الموريسكي وأمثاله أن الأرض دائرية وأن الكشوف الجغرافية الاوربية صارت تعتمد هذه الحقيقة وتعتمد على خرائط دقيقة، وهو ما لم يكن متاحاً لمعاصريهم المسلمين. وهو يعلم هذا كله من الرحالة والجغرافيين الايبريين، وذلك بقراءة كتبهم ومشاهداتهم بلغتهم. لقد مضى الزمن الذي كان فيه الرحالة المسلمون هم الذين كانوا يحملون أوصاف وأخبار البلاد البعيدة!

كما أن العصر كان يعرف بدايات الاستشراق، وقد لقي أحمد الحجري بعض هؤلاء المستشرقين الاوائل، وزار بعض المعاهد الاستشراقية الاولى. ومعلوم أن نشأة الاستشراق كانت لدافعين: للرجوع إلى أصول الاناجيل، خاصة وأن الحركة البروتستانتية اقترنت بالدعوة إلى هذه العودة، وكذلك بسبب التوسع الاوربي نحو بلاد الشرق والتعرف على لغاته وثقافاته تمهيداً لاستعماره. لقد تعرّف الحجري بباريس على مستعرب كان قد أرسل إلى مراكش للتجسس كما يخبره هو نفسه «وكان جلوسي هنالك على أمر سلطان فرنجة لنعلمه بحروف الرمز كلّ ما نعلم أنه يقع لسلطان مراكش في ديوانه وحركاته». واطلع على مكتبة هذا «المستعرب» والتي كان من بينها قانون ابن سينا وكتاب اقليدس وكتب في النحو وغيرها[2]. وفي هولندة زار مركزاً من أعرق مراكز الاستشراق، وهو معهد ليدن الذي ما زال قائماً لحد الآن. وتعرف على بعض أساتذته[3].

صاحبنا لم يكن يدرك ـ وما كان له أن يدرك ـ أسباب ميلاد الاستشراق حين زار بعض مراكزه وتعرف على بعض أوائل المستشرقين. والذي كان يهمه هو أن يدخل معهم في جدل حول أفضلية الاسلام أم المسيحية، وحول مسألة الخلاف الاولي بينهما، أي قول المسيحيين بالتثليث.

وعرف الحجري ـ كما عرف الموريسكيون ـ مظهراً آخر من مظاهر النهضة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

الاوربية: أي الطباعة. فقد كانوا يتداولون المطبوعات كما يتداولها معاصروهم الاوربيون. وكل ما لاحظه هو الرقابة التي كانت لا تزال محكمة على المطبوعات، وأنه «لا يمكن لأحد المعلمين أصحاب القالب [المطبعة] أن يطبع كتاباً إلا بالأمر من أصحاب الديوان إلى صاحب التأليف»[1] وهو مظهر سلبي في نظر صاحبنا. إلا أننا نعرف أن هذه الرقابة نفسها كانت السبب في خوض معركة طويلة من طرف الكتّاب الاوربيين من أجل الاقرار القانوني والفعلي بحرية الرأي والنشر.

ويلغت أفوقاي أصداء قوية عن العالم الامريكي الجديد كما بلغت غيره من الموريسكيين. بل إن بعض هؤلاء شاركوا كبحارة في الاساطيل الايبرية في غزو القارة الجديدة، بل استوطنتها جماعات منهم حسب ما ذهبت إليه بعض الدراسات[2].

إلا أن أقوى حدث ديني سياسي أوربي عاصره أفوقاي هو الثورة البروتستانتية. لقد عاصر الموريسكيون قرن الحروب الدينية الاوربية، وانحازوا عموماً إلى البروتستانتية كحليف موضوعي. انكبوا على استعمال الأدبيات البروتستانتية لاستغلال حججها لصالحهم ضد الكاثوليكية، الدين السائد والرسمي في شبه الجزيرة الايبرية، بل عقدوا صلاتٍ مع البروتستانت خارج اسبانيا بحثاً عن حليف ينقذهم من الاضطهاد ويقدم لهم العون في حالة ما إذا قاموا بثورة.

البروتستانتية سلاحاً للموريسكيين

حين زار أفوقاي هولندة كانت البروتستانتية قد انتصرت هناك، ويخبر قارئه

(١) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(٢) من القارة الجديدة حمل التبغ الذي أخذ الناس يتعاطونه في العالم الاسلامي أيضاً، مما أثار جدلاً بين الفقهاء من بين محلّلٍ له ومحرِّم. ومن أشهر هذه المجادلات تلك التي قامت في عهد الحجري بين الفقيه المالكي المصري سالم السنهوري الذي أفتى بتحريم التبغ، وبين الفقيه المغربي الثائر على الدولة السعدية أبي محلي الذي رد عليه بتحليل «طابة المسماة بالدخان(...)، وذكر في عشبة الدخان أنها حلال لذاتها في كتابه، أي كتاب اللمع في الاشارة إلى حكم طبغ» م.م، ص ١٣٦.

العربي المسلم عن هذا المذهب قائلاً: «ظهر في تلك البلاد رجل عالم عندهم يسمى بلطرى [لوثر] وعالم آخر يسمى بقلبن [كالفن]، وكتب كل واحد منهما ما ظهر له في دين النصارى من التحريف والخروج عن دين سيدنا عيسى والانجيل، وأن البابا بروما يضلون الناس بعبادة الأصنام وما يزيدون في الدين، بمنع القسيسين والرهبان من التزويج، وغير ذلك كثير. . .»[1].

قد يلاحظ أن هذه صورة مبسطة، إن لم تكن سطحية عن البروتستانتية، وقد تكون راجعة إلى كون الكاتب اكتفى بإعطاء فكرة عامة للقارىء المسلم، أو لأنه لم يكن يعرف عن هذا المذهب أكثر من هذه «الكليشيات» العامة. وعلى كل حال فهناك كتّاب موريسكيون آخرون كانت معرفتهم أدق بالبروتستانتية. فقد كانت كتب هذا المذهب تهرب إلى إسبانيا كما ثبت من وثائق محاكم التفتيش حين حُجزت بعض هذه الكتب.

لقد رجع الكتّاب الموريسكيون، ونخص بالذكر منهم محمد القصير، إلى هذه الكتابات المهربة لاستعمال حججها ضد البابوية وضد الكاثوليكية[2].

رجعوا خاصة إلى كتابي Cipriano de Valera اللذين وضعهما ضد البابوية[3]، وذلك في مسائل ثلاث:

- أنها حرفت الكتاب المقدس.
- أنها صنعت عقيدة لمصلحتها.
- وأنها ابتدعت ابتداعاً طقوس العبادة.

---

(١) الحجري، م.م، ص ١٠٥.

(٢) عن المذهب اللوثري من وجهة نظر موريسكية يراجع مخطوط المكتبة الوطنية بمدريد رقم ٩٦٥٥ والذي أثبته لوي كاردياك في كتابه المذكور سابقاً ص ٤٣٨ - ٤٣٩. أما عن الكتب البروتستانتية التي كانت بأيدي الموريسكيين يستعملونها لأغراضهم، فانظر أيضاً المرجع نفسه الذي يورد محجوزات لمحاكم التفتيش لسنوات ١٥٨٣ - ١٦٠٩، ص ١٢٦ - ١٣٨.

(٣) وهما: **Tratado de Papa** و **Tratado de la Misa**. وانظر مقارنة بين الكتاب الثاني والمخطوط الموريسكي رقم ٩٦٥٥، في كتاب كاردياك المذكور، صفحات ١١٣ - ١٣٤.

والواقع أن المآخذ الثلاثة تلتقي مع المأخذ الرئيسي للمسلمين وهو أن المسيحية الموجودة بين أيدي المسيحيين هي تحريف للمسيحية الأصلية.

والواقع أن الموريسكيين وجدوا في دعاوى البروتستانتية حججاً لتأكيد موقفهم الاسلامي من المسيحية والاطمئنان إليه. فقد عارض البروتستانت زخرفة الكنائس فاستعمل الموريسكيون ذلك حجة ضد «التشبيه» المسيحي وضد إقامة التماثيل أصلاً في الكنائس. واستعملوا الدعوة البروتستانتية للرجوع المباشر إلى الكتاب المقدس وتعميم الحق في هذا الرجوع، وذلك لدعم دعواهم الكبرى: وهي أن الأناجيل قد حُرِّفت وأن هناك أناجيل «حقيقية» أخفتها الكنيسة.

استعمل الموريسكيون إذن حجج «مذهب الاحتجاج»، بل اعتبروا ظهور هذا المذهب هو في حد ذاته حجة على أن المسيحية مذاهب متناقضة في حين أن الاسلام واحد، وتلك حجة استعملها مثلاً أفوقاي في مجادلته للعلماء المسيحيين أثناء رحلته الاوربية.

كانت السلطة الاسبانية تخشى تحالفاً موضوعياً بين الموريسكيين والبروتستانت وتتعقب الصلات والتواطؤات بين أولئك وهؤلاء. وبالفعل فقد كان الموريسكيون يتجهون بأنظاهم أملاً في الخلاص ليس فقط إلى حليفهم الاقرب، أي مسلمي الشمال الافريقي والاتراك بل إلى حليف «موضوعي» من بين المسيحيين أنفسهم، أي البروتستانت وأمرائهم وهناك صلات ومراسلات كانت قائمة بالفعل بين الموريسكيين والبروتستانت.

فقد اتصل الموريسكيون بأمير نافار الفرنسي هنري الثالث (والذي كان بروتستانتياً) وذلك ابتداء من سنة ١٥٨٧ م. وحين أصبح هذا الامير ملكاً لفرنسا باسم هنري الرابع، استمر الاتصال رغم أن هذا الاخير قد صار كاثوليكياً بعد تولّيه الملك. وهكذا ففي سنة ١٦٠٢ بعث إليه موريسكيو بلنسية برسالة يشتكون فيها من القمع الديني وإثقال كاهلهم بالضرائب، ومما جاء في رسالتهم: «نحن أهالي بلنسية، وعددنا حوالي ستة وسبعون داراً، بإمكاننا أن نجرد، ودون أن نُخْلي منازلنا، ستين ألف رجل(. . .) ونحن لا ننتظر سوى

إشارة جلالة ملك فرنسا»[1].

ويتحدث كاتب فرنسي معاصر للفترة نفسها عن مقاومة الموريسكيين لمحاكم التفتيش، وعن بحثهم الدائم عن حليف خارجي من بين الأمراء البروتستانت، فيقول: «إن موريسكيي إسبانيا كانوا يتطلعون وبإلحاح إلى كل مَن بإمكانه مساعدتهم لتخليصهم من ربقة القهر، وكانوا مهيئين للقيام بانتفاضة عامة إذا رأوا من أمير قوي من أمراء البلاد المجاورة استعداداً لمدِّ يد العون، بل كانوا على استعداد للالتجاء إلى بلاده إذا كان في ذلك ضمان لحريتهم الدينية وإنقاذ لممتلكاتهم وأشخاصهم. بل أكثر من ذلك: فقد كانوا يفضلون اعتناق العقيدة المسيحية الاصلاحية [البروتستانتية] لأنها في نظرهم تقول برب لا شريك له، هو وحده المعبود وهو الذي يتوجه إليه الانسان، وكذلك لأن هذه العقيدة ليس فيها صور ولا أصنام(. . .)، عن أن يلبثوا تحت السلطة الغاشمة لجهاز التفتيش الاسباني»[2].

وبناء على سوابق الاتصالات بين الموريسكيين وهنري الرابع، التجأ عدد منهم إلى فرنسا، وإلى جنوبها خاصة. وقد اشترط هذا الملك ـ الذي ترك عقيدته البروتستانتية ليصير كاثوليكياً وقد نصب ملكاً ـ أن يصيروا هم أيضاً كاثوليكاً ليقبلهم في بلده، ثم ما لبث أن منعهم منعاً. ومع ذلك ظل الكثيرون يهيمون في القرى والمدن فقراء «يقفون على أبواب الكنائس يطلبون الصدقة». وربما كانت أعدادهم كبيرة وفقرهم مدقعاً مما يفسر هذا المرسوم الذي صدر عن مجمع فيتري الكنسي (سنة١٦٧٧) والذي «يهيب بكل الكنائس أن تحتاط من هؤلاء «العرب» المطرودين من إسبانيا والذين يهرولون من كنيسة لأخرى»[3].

ربما لم يخطىء الموريسكيون حين حاولوا أن يجدوا لهم حليفاً من داخل

---

(١) أوردها لوي كارداياك، م.م، ص ١٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٣، نقلاً عن: Francisque Michel: **Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne,** Paris 1847.

وعن اعتناق بعض الموريسكيين البروتستانتية، انظر كارداياك، ص ١٤١ ـ ١٤٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

«الجبهة المسيحية» نفسها، بل إن الحديث عن «جبهة مسيحية» قد لا يصدق على تلك الفترة كما كان يصدق على العصر الوسيط، حين بلغت هذه الجبهة ذروتها إبّان الحروب الصليبية. أما مع العصور الحديثة، فقد انكسرت هذه الجبهة وانقسم الواقع الاوربي إلى دول قومية ذات أطماع ومصالح متنافسة. ومن نتائج ذلك أن القوة الاسلامية الاولى آنذاك (الدولة العثمانية) أمكنها إبرام تحالفات مع دول أوربية ضد أخرى كتحالفها مع فرنسا ضد إسبانيا بل إنها ضمنت حياد البابا، وهو السلطة المركزية الكاثوليكية، في بعض المنازعات الاوربية. ومع ذلك، تظل الوضعية الاسبانية والتي كان يعيش تحت وطأتها الموريسكيون وضعية متميزة: فقد كانت روح «الاسترداد» بتعصبها وإجراءاتها القمعية لا تزال مسيطرة.

المصير الموريسكي

ربما كان من المحتمل أن يكون المصير الموريسكي على نحو آخر لو كان النظام الاسباني أكثر تسامحاً كما كان عليه الحال في بلاد أوربية أخرى، فهو نظام كانت تحدوه حمى «الاسترداد» ويربط «الأَسْبَنة» بالكاثوليكية، فيلغي بالتالي كل حق في الاختلاف الثقافي والعقائدي.

ثم إن القوم اعتبروا أنفسهم خارج العالم الثقافي الاوربي، وما كان يعتمل فيه آنذاك من تيارات أهمها تياران كبيران متداخلان: الاصلاح الديني (والذي أدخل مفاهيم جديدة مثل نقد الفكر الديني، والتسامح والحق في اختلاف العقيدة، والحرية الدينية التي تعممت فشملت مبدأ حرية الفكر عموماً) والعقلانية (التي أرست المفهوم الجديد للعلم، وشملت التنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع ولنظام الدولة) إلا أن إسبانيا كانت متخلفة عن هذا كله.

هناك اختلاف في الكيفية التي تمت بها عملية إنجاز الوحدة «الوطنية» في إسبانيا، والملابسات التي تم فيها هذا الإنجاز، بالمقارنة مع عمليات التوحيد الوطني في البلدان الاوربية الاخرى التي قادت فيها مشروع الوحدة قوى اجتماعية متقدمة واقترن هذا المشروع بانطلاق اقتصادي وبتجديد في الفكر وفي النظام

السياسي في حين أن عملية التوحيد الاسبانية اقترنت بحملة الاسترداد، وما ترتب عنها من إلغاء للعنصر العربي، وبإجراءات التحصين الصارمة ضد حركة «الاصلاح»، هي إذن عملية توحيد اختزالية، قامت باسم الحفاظ على الوحدة العرقية والكاثوليكية لاسبانيا.

من هنا خرج العنصر الموريسكي من مشروع الوحدة هذا، بل أخرج منه ما دام قد قام مناهضاً له.

وهنا سنفتح باباً للتخمين، سنفترض - إذا صح الافتراض بالنسبة للماضي - مصيراً آخر وقع للموريسكيين غير المصير الذي انتهوا إليه: ما الذي كان سيحصل لو وُجد الموريسكيون في وضعية تاريخية أخرى، في مجتمع آخر غير المجتمع الاسباني آنذاك، أي مجتمع أكثر تسامحاً، وأكثر انفتاحاً على القيم الليبرالية التي كانت تشق طريقها في دول أوربية أخرى، أي قيم حرية العقيدة والفكر، وحق المشاركة، وحقوق الاقلية؟ ربما كان مصير الموريسكيين سيختلف، وربما دخلوا في المجتمع الاوربي وعلى طريقتهم، وربما أمكنهم أن يقوموا بتأليف خلّاق بين الثقافتين العربية والاوربية.

غير أن النظام الاسباني آنذاك كان محكوماً بعوائق ذاتية منعته هو نفسه من أن يدخل في مسلسل التحديث وبناء الدولة الوطنية المدنية على النحو الذي عرفته بقية أقطار أوربا الغربية.

كان هذا النظام مَسوقاً بعقلية «الاسترداد»، وما كانت تعنيه من إلغاء للعنصر العربي وحضارته، رغم تأصله في الارض الاندلسية. الموريسكيون حسب هذه العقلية هم مجرد أحفاد لغزاة لم ينقرضوا بعد، دخلاء على الأمة الاسبانية، بل هم عنصر تهديد ماثل، ما دام هناك إسلام مُتاخِم تقوده قوة عسكرية عالمية، وهي القوة العثمانية.

وهناك التهديد البروتستانتي الذي أقامت إسبانيا ضده حزام وقاية، مما دعّم السلطان الكاثوليكي فيها وأحكم قبضته على المجتمع والدولة. في بلدان أوربية أخرى قادت عملية الوحدة قوة تاريخية تقدمية، تبنت الفكر العلمي وأرست النظام الليبرالي في بناء الدولة القومية الحديثة ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية

وأفضى الصراع الديني الطويل إلى القبول بالحق في الاختلاف العقائدي والفكري وإقرار مبدأ التسامح وحرية الفكر والمعتقد وترسيخهما بقوانين وبذهنية عامة متقبلة. أما في إسبانيا فقد قاد عملية التوحيد ملوك أطلقوا على أنفسهم لقب «الملوك الكاثوليك»، وقد تمت العملية في جو من حمى «الاسترداد»، ولعبت فيها الكنيسة الكاثوليكية دورها الاول فكانت الوحدة القومية الاسبانية تعني «أسْبَنة» ضيقة وكاثوليكية محافظة. فانتهت العملية إلى نفي - بالمعنى الفعلي للنفي - لكل عنصر غير كاثوليكي وغير إسباني «قديم».

لو تضافرت على إسبانيا عوامل تاريخية أخرى، أو لو وجد الموريسكيون في بيئة تقبل - ولو بعد صراع - بمبدأ التسامح الديني والحق في الاختلاف تدعمه قوانين وينتهي إلى أن يجري مجرى التقاليد، لتغير إذن المصير الموريسكي، بل ولربما تغير وجه الثقافة العربية الحديثة.

ربما كانت الجماعة الموريسكية ستندمج - وعلى طريقتها - في الواقع الأوربي تدخل إليه بثقافة عربية غير تلك التي اضطرت إلى التمسك بها (أي ثقافة محافظة، منغلقة على ذاتها بحكم مواجهتها لنظام قمعي منغلق) بل ثقافة أكثر انفتاحاً على التحولات الاوربية الكبرى: على حركة الاصلاح الديني التي انتهت إلى إقرار الحرية الدينية والتي ولدت منها حرية الفكر عموماً، وعلى النهضة الاوربية بأنسيتها وفنها، وعلى الفكر العلمي وعقلانيته، والفكر السياسي الحديث. لقد عاصروا هذه التحولات الاوربية الكبرى، إلا أنهم وُجِدوا تحت نظام كانت القوى التقليدية فيه أقوى من عوامل الانطلاق النهضوي والتحديثي[1].

لم يجد الموريسكيون إذن فرصة تاريخية أخرى: فرصة الانتماء إلى المجتمع الاوربي مع الحفاظ على خصوصيتهم الثقافية، وعلى النحو الذي كانت ستؤول

---

(١) تساءل المؤرخون كثيراً عن الأسباب التي منعت إسبانيا طويلاً من دخول مسلسل التحديث، ابتداء من الانطلاق الاقتصادي وتكوين نظام رأسمالية وبورجوازية عصرية رائدة، رغم سبق اسبانيا التاريخي في الانتشار الاستعماري بمفهومه الحديث، خاصة في القارة الأمريكية التي مكنتها من تأثيل الذهب الامريكي تأثيلاً لم يؤد إلى تحويله إلى رأسمال أولي يُكوِّن نظاماً اقتصادياً حديثاً.

إليه هذه «الخصوصية» بتفاعلها ـ ومن الداخل ـ مع «الآخر» بنظامه الاجتماعي ـ الثقافي.

لقد تكونت أجيال لاحقة من الموريسكيين شرعت تكتب مباشرة بالاسبانية. صحيح أنها كانت كتابة للمحافظة على دين مهدد بالنسيان، ولمواجهة خصم في سجال حضاري مواجهةً دينية، إلا أنه لو وجد جو من التسامح، ولو أتيح نظام يسمح للأقليات بالمشاركة مع الحفاظ على ذاتيتها الثقافية، فلربما اختلفت طبيعة الكتابة الموريسكية بحيث تشكّل لقاء تاريخياً فذاً بين الثقافتين العربية والاوربية.

لست أدري لماذا ـ وأنا أكتب ما أكتبه عن الموريسكيين ـ يتجه الذهن إلى وضعية أخرى تغري بالمقارنة: وضعية الأجيال المقبلة من أبناء المهاجرين المغاربيين بالبلاد الاوربية. قد يبدو أنها مقارنة تحمّل الاشياء ما لا تحتمل، ولذا فسوف أكتفي بتقديم بعض الملاحظات:

١ ـ يواجه العنصر العربي القاطن في أوربا عداء مستحكماً له دوافعه من رواسب الماضي. إلا أنه لا يقارن بطبيعة الحال مع ما كان يلقاه الموريسكيون. ومن المحتمل أن مختلف العوائق النفسانية والقانونية والادارية التي تقف في وجه «المستَوربين» العرب سوف تتضاءل بمرور الزمن، وتغيير الذهنية، ونضال الاجيال من أبناء المهاجرين المطالبين بحقوقهم الكاملة مدنياً وسياسياً. وهنا نتساءل: هل على الرغم من هذا كله سيسفر تفاعلهم الصعب والمعقد مع البيئات الاوربية عن تكوين أقلية تنتمي إلى المجتمع الاوربي وتتميز عنه في الآن نفسه؟ هل سيبقى لديهم وعي قائم بأنهم لا ينتمون تماماً إلى المجتمع الاوربي، أو هم ينتمون إليه وإلى غيره معاً، يشكلون نوعاً من «اللوبي» العربي داخله، ويظلون مرتبطين على نحوٍ مّا بالعالم العربي وحضارته؟ هل سيكون الدين هو رمز هذا الارتباط، على النحو الذي يكون عليه دور الدين في مثل هذه الحالة، أي ليس مجرد عقيدة وعبادات يقوم بها البعض ولا يقوم بها آخرون، بل يكتسب في ظرفية الاقلية الحريصة على خصوصيتها طابع الرمز الثقافي المميّز؟ أم أنه مع تحقق مطلب المساواة المدنية والسياسية للاجيال المغاربية «الاوربية»، ومع مرور الزمن، ستذوب كل خصوصيات هذه الاجيال، وتنقطع كل الدوافع الوجدانية التي

تربطها بالعالم العربي وحضارته وقضاياه، بحيث لا تعود تشعر بأنها معنية به أكثر من بقية «مواطنيها» الاوربيين، وبحيث لن يبقى لافرادها (في نهاية الامر) من علامة تميزهم سوى لون البشرة؟

هـذه أسئلة أثارتهـا هذه المقـارنة ـ عـلى افتراض أنها ممكنـة ـ بين مصـير الموريسكيين ومصير ـ أو مصائـر ـ الأجيال المغـاربية التي ستستقـر في أوربا. هـل ستذوب هذه الاخيرة في بيئاتها الاوربية وتضيع كما ضاع الموريسكيون بالاجلاء؟ هؤلاء الذين لو وجدوا في بلدان أوربية أخرى حيث قادت بناء الدولة الحديثة فيها قوى اجتماعية متقدمة وكانت رائدة للانطلاق الاقتصادي وللنهضة العلمية وللديمقراطية الليبرالية، فلربما أمكن للنخبة الموريسكية أن تنجز تأليفاً فذاً بين الثقافتين العربية والاوربية على نحو آخر متميز، وسابقٍ على ما سوف يُصطلح عليه بعصر النهضة في الفكر العربي الحديث.

استخلاص

هناك مطالب ثلاثة كبرى للعرب في هذه الأيام حلت محل الصدارة مكان مطالب أخرى عرفتها عقود ما قبل الثمانينات. فقبل عقد الثمانينات كانت المطالب الكبرى هي الوحدة، والتحرر، والاشتراكية، والتنمية (أو الاشتراكية طريقاً للتنمية)، وهي مطالب لم تلغ أو تنسخ بطبيعة الحال، بل هي لا تزال تنتظر التحقيق. إلا أن هناك قناعة قد حصلت الآن، وهي أن المدخل إلى تحقيقها هو الديمقراطية كنظام لإدارة التعدد، وحقوق الانسان كشرط أساسي لمصداقية وشرعية أي نظام.

هناك إذن مطالب أصبحت الآن تتصدر الخطاب العام، وهي مطالب التعددية، والديمقراطية، وحقوق الانسان. إلا أن كل واحد من هذه المطالب يتأسس على مبدأ الحق في الاختلاف، على أن نفهم جيداً ما نقصده بهذا الأخير.

لقد طرح هذا المبدأ أول ما طرح في المجتمعات الغربية الصناعية العالية التنظيم. طرحه المدافعون عن فردانية ضاعت مع التنظيم الصارم للمجتمعات الصناعية، كما طرحته الاقليات الهامشية والمهمشة (مثل جماعات الجنس المثلي الذين اعتبروا أنهم مجرد مختلفين، وليسوا شاذين منبوذين كما درج المجتمع على اعتبارهم). كما أنه باسم الحق في الاختلاف دافعت الأقليات العرقية والثقافية عن وجودها تجاه نظام وقوانين وقيم الاغلبية.

ليست هذه الدعوات إلى حق الاختلاف وكما هي مطروحة في المجتمعات الغربية هو الذي يهمنا هنا، بل إن الحق في الاختلاف الذي يعنينا هو ذلك الذي

يُعتبر شرطاً أساسياً لمطالب «التعددية» و«الديمقراطية» و«حقوق الانسان»، المطروحة عندنا الآن.

وقد يعترض معترض فيقول: إن حق الاختلاف إذا انشغل به أفراد من المثقفين، أو فئات في مجتمعات غربية، فلأن هذه الأخيرة قد بلغت درجة عالية من التنظيم، وهي قد حققت وحدتها القومية، واستقرت فيها مؤسسات الدولة الحديثة، ونما فيها المجتمع المدني القوي، ومن هنا فإن حق الاختلاف إذا طرح فيها فإنما يطالب به أفراد أو جماعات هامشية، فهو إذن لا يهدد وحدة وطن ولا كيان أمة ولا استقرار دولة. في حين أن الوحدة الوطنية عندنا لا تزال هشة التكوين، والكيان القومي شعاراً تعقد عليه الآمال، والمجتمع المدني ضعيفاً بضعف الاقتصاد القومي وطغيان سلطان السلطة، أضف إلى ذلك استمرار الروح القبلية والعشائرية والطائفية. فالدعوة إلى حق الاختلاف لن تكون إذن في مثل هذه الحالة سوى تفكيك لوحدة الوطن ولكيان الامة ولتماسك المجتمع ولاستقرار الدولة.

ومع ذلك، فنحن ندعو إلى شرعية الاختلاف، كأساس لتعددية لا تعني الشتات والتشتت، وليست عودة إلى طائفية أو قبلية، بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناءً على وفاق عام متجدد بالوسائل الديمقراطية. **ذلك أن الديمقراطية هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني.**

ولكي لا تؤول التعددية إلى تشتيت، ينبغي أن تقوم على رباط المواطنة، والذي هو القاسم المشترك بين العناصر المتعددة والمؤلفة للوفاق العام. وبهذا المعنى تكون التعددية إطاراً سياسياً واجتماعياً متقدماً بالقياس إلى المفهوم التبسيطي الاختزالي لـ «الوحدة».

ويتخذ مطلب التعددية السياسية الآن موقع الصدارة. وهو أمر طبيعي. بل إن الحل الصحيح لقضية التعددية السياسية من شأنه أن يوجد حلولاً وفاقية للتعدديات الأخرى، خاصة منها الدينية والثقافية. ففيما يتعلق بالقضية الثقافية والقضية الدينية يمكن أن نقول إن الحلول التي لجأت إليها الحركات الوطنية

المطالبة بالاستقلال، والحركة القومية العربية، كانت حلولاً ظرفية لم تمنع من عودة طرح القضيتين على نحو يتسم بالحدة والعنف. لقد أرجأت الحركات الوطنية في الشمال الافريقي طرح القضية الامازيغية (البربرية)، وساعد على هذا الإرجاء كون الاستعمار قد حاول استغلالها لضرب الوحدة الوطنية، في حين أن الوحدة الدينية ساعدت على تمتين آصرة النضال الوطني، واتخذ الرباط الديني كما يتخذ في مثل هذه الظروف دور الهوية الجماعية المقاومة. أما الحركة القومية ـ والتي نشأت في المشرق العربي ـ فقد راهنت على العلمانية لتجاوز الاختلاف الديني، أي باستبعاد الدين كمقوم من مقومات الوحدة القومية. ولا يكفي أن نفسر عودة المشكل الطائفي ومشكل الاقليات في المشرق العربي، والمشكل الثقافي الامازيغي في بلدان المغرب بأن ذلك يعود إلى تحريك من الخارج، (ولو أنه موجود) إلا أن المشكل مع ذلك قائم، ولا بد من إعادة النظر في الحلول التي قدمتها الحركات الوطنية، والفكر القومي، والسياسات التي اتبعت في هذا المجال إلى الآن.

إن التعددية هي شعار يطرح الآن وكأنه المفتاح السحري لحل مشكل الديمقراطية. إن التعددية ليست غاية في ذاتها فلا يكفي أن تتعدد الأحزاب والنقابات والمنظمات لتتحقق الديمقراطية. ذلك أن السؤال هو: أية تعددية؟ ومن أجل ماذا؟ فالتعددية ليس معناها أطرافاً منعزلة الواحد منها رافض للآخر. بل ينبغي في التعددية أن تتجاوز الاطراف انعزالها نحو إمكان توافق على مشروع مجتمعي. ولا يكون ذلك إلا بالوسيلة الديمقراطية. فالديمقراطية وسيلة لإدارة التعدد بوساطة مؤسسات متعاقَد عليها. إن إقرار تعددية صحيحة ـ أي تلك التي تتجاوز الطائفية والقبلية والانفصالية العرقية أو الثقافية ـ إنما يكون بالوسيلة الديمقراطية بناء على رباط المواطنة في إطار مجتمع مدني.

إن التعدد أمر واقع في مجتمعاتنا، سواء ذاك الذي ورثته في تركيبتها من الماضي، أو ذلك الذي اقتضاه تعدد المصالح والمذاهب. والقضية هي: كيف يمكن إدارة هذا التعدد في إطار مؤسسات ديمقراطية تسعى إلى وفاقات تشارك في التعاقد عليها الاطراف المتعددة؟ وليس الحل هو القفز على الواقع التعددي باسم

وحدة إيديولوجية، أو بانعزال كل طائفة دينية أو إثنية أو ثقافية باسم خصوصيتها المطلقة. وبهذا تكون التعددية نمطاً لمجتمع مدني متقدم، أي ديمقراطي، وليست عودة إلى الطائفية بمعناها العام أي تلك التي ترفض الآخر، سواء باسم الدين أو المذهب أو العرق أو اللغة، فتلغي كل إمكانية للحوار، وللمشاركة، ولغيرهما من الأسس التي ينبني عليها المجتمع المدني الديمقراطي.

إن السؤال المركزي الذي تمحور عليه هذا البحث هو التالي: إننا ونحن ندعو اليوم إلى إرساء الحق في الاختلاف، كحق من حقوق الانسان، وكأساس للنظام الديمقراطي، فإلى أي حد نستطيع أن نجد في ميراثنا الثقافي سنداً لهذه الدعوة؟ هذا هو السؤال الذي حاولت هذه الدراسة الاجابة عليه. وقد استخلصنا مجموعة من الاستنتاجات:

أولاً: لقد كان جوهر الاختلاف عند القدماء هو الاختلاف الديني. فهو مقدَّم على مظاهر الاختلاف الأخرى كالعرق واللسان وغيرهما. وقد نظر القدماء إلى اختلاف الغير عنهم (أي الاختلاف الديني) من موقع إسلام منتصر واثق من نفسه. ومن منطلق هذه الوثوقية تعاملوا مع المذاهب والعقائد المختلفة والمخالفة، سواء وهم يكتبون عنها كتابة بسط وتعريف (كما في كتب «الملل والنحل») أو كتابة نقض وردّ (كما فعل المعتزلة بالخصوص).

وفي العصر الحديث تغيرت الامور بالنسبة لموقع العرب والمسلمين. فمنذ القرن الثامن عشر أصبحت علاقة هؤلاء بأوربا ثم بالغرب عموماً علاقة غير متكافئة. لقد أصبحوا كطرف مغلوب يدخلون معه في مواجهات وعلى واجهات متعددة، إلا أنهم اعتبروا أن موقعهم كطرف مغلوب إنما هو موقع ظرفي. وهي مواجهة شاملة، لكن الواجهة الدينية الثقافية هي التي أخذت الدور البارز في عملية المواجهة هذه. وما دامت الواجهة الدينية الثقافية هي الواجهة البارزة والمقدَّمة، فإننا نفهم لماذا لعب المثقفون الدور البارز على مسرح هذه المواجهة التي تركزت على المستوى الايديولوجي. من هنا تصدَّر الداعية الديني، والصحفي، والكاتب والخطيب السياسي معركة المواجهة هذه أكثر مما تصدرها المهندس والاقتصادي والتقني. ونحن هنا لا نتحدث عن الدور الفعلي، بل عن الدور الايديولوجي

المعلَن.

من هنا اللجوء إلى التراث الثقافي والديني وتهيئته لضرورات دفاعية. هذا الدور الدفاعي رغم إيجابياته يعوق مع ذلك عملية لا بد منها لكل تجديد حقيقي: وهي العملية النقدية. هي إذن عملية معاقة ما دام الجميع يرجع إلى تراث يُختزَل في التراث الديني وفي الثقافة العالِمة ليُلوِّح به كهوية تعريف جماعية.

من المعروف أنه في المجتمع المغلوب على أمره والواقع تحت الضغط الخارجي، يعتبر التناقض الرئيسي هو التناقض مع الاجنبي، وتحال الاختلافات الداخلية إلى موقع ثانوي. واستمرار الضغط الاجنبي يدفع إلى محاولة التمسك بوحدة الوجدان، تعويضاً عن التفكك الواقعي للمجتمع ومصادرة إرادته الذاتية. من هنا يبرز الحنين إلى وجدان قديم موحد، بغض النظر عما إذا كان قد وُجد فعلاً هذا الوجدان الموحد المتطابق دائماً مع نفسه ومع واقعه.

ولذا يتخذ الحديث عن «الاختلاف» في مجتمعات كمجتمعاتنا المغلوبة على أمرها مظهراً سلبياً، فهو حديث غير مرغوب فيه بدعوى أنه مثبِّط للعزائم مُفرِّق للصفوف، على الرغم من أنه في مقابل شعار التوحيد الوجداني المرفوع يظل الواقع متعدداً بقواه ومصالحه.

ثانياً: لقد دخلت بلداننا إلى العمل السياسي الحديث وهي وارثة لعوائق ذاتية من الماضي، أرْجأ الضغط الخارجي الحسم فيها داخلياً. هناك ميراث قوي يقوم دون ترسيخ قواعد الحوار والقبول بالواقع التعددي.

لقد تأسست أحزاب منذ بداية الحركات الوطنية. لكن ضرورة مواجهة المستعمر مواجهة موحدة أدت إلى أن يُنظر إلى النظام الحزبي نظرة لا تخلو من سلبية. نعم، هناك ممارسة سياسية ارتكزت عملياً على النظام الحزبي، ولَكن، هناك في الوقت نفسه وجدان ظل متعلقاً بما فوق الحزبية، طامحاً إلى إدخال الجميع تحت تنظيم موحد، يكون بمثابة الحزب ـ الأمة. وكأن القوم لم يبتعدوا عما كانت عليه قديماً الفِرَق الكلامية وما ادعته كل واحدة لنفسها. فمن قديم درجت كل فرقة على اعتبار نفسها أنها ليست مجرد فرقة ضمن فرق أخرى، بل ترى في نفسها أنها الوحيدة السالكة طريق الحق والنجاة، وما عداها من فرق

فهي ضالة مفرِّقة. كل فرقة كانت تروي لنفسها «الحديث» الذي يتنبأ بأن أمة الاسلام ستفترق إلى إثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة؛ وهي «الجماعة»، إذ تعتبر نفسها أنها هي «الجماعة»، وما سواها فهي فرق تضليل وتشتيت للامة. وحين تأسست الاحزاب الحديثة في بلداننا لم تتخلص من هذا الميراث، فهناك أحزاب لا يعتبر الواحد منها أنه حزب ضمن أحزاب أخرى، بل يدعي أنه هو الأمة.

وهذا ما يفسر كون أحزاب بعينها انجرَّت إلى المخططات الانقلابية، يدفعها إلى ذلك ـ بالاضافة إلى ما قلناه ـ كون نظام الحكم على رأسه عادة حاكم هو أيضاً يرفع شعار التوحيد: توحيد الجميع تحت سلطانه. لا سيما وأنه في العادة لم يصعد إلى السلطة بناء على برنامج أقرَّت عليه صناديق الاقتراع الحر، بل هو قد استولى عليها، وهو باق فيها لا يزحزحه عنها سوى انقلاب مضاد أو وفاة[1]!

ثالثاً: إن قبول الحوار ينطلق من التسليم بواقع الاختلاف، وبشرعيته. وانطلاقاً من هذا الواقع ـ وليس قفزاً عليه ـ تترجح الاتجاهات الغالبة وإجماعات الوفاق العام، والتي هي مرهونة بمبادىء وقيم مستقرة إلى حين. وبين هذا وذاك يظل الحوار قائماً. ولكي يظل هذا الحوار ممكناً يقتضي ذلك شرطاً أساسياً: وهو إمكان تعديل ما يُطرح من آراء وما يُتعاقد عليه من مؤسسات. ليس من السهل بطبيعة الحال أن يتنازل كل طرف عن موقعه وما يدافع عنه ما دام هو نفسه مربوطاً إلى مصالح، أو معتاداً على ذهنية معينة، فالحوار لا يجري في العادة بين أطراف تأتي إلى الحلبة وقد تجردت عن المصالح والآراء المسبقة، لا تطلب سوى الحق الصريح والمصلحة العامة! ومع ذلك، ينبغي أن يصبح اللجوء إلى الحوار تقليداً راسخاً رسوخاً لا يقل عن العوائد والمصالح، وأن تكون المؤسسات

---

(١) انظر مقال اسماعيل صبري عبد الله: «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها»، ضمن أعمال ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤ ص ٤٦٥ ـ ٤٨٤؛ كذلك كتابنا **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**، بيروت، دار التنوير/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥، ص ١٦٠.

القانونية والتنظيمية مُتيحةً للحوار العام وتعديل الاختيارات. وكل هذا لا يكون ممكناً إلا إذا تـمّ التسليم بأن الآراء المتداولة، والقوانين المتعامل بها، والمؤسسات القائمة، كلها بشرية من حيث منشؤها وغاياتها.

لكن... هل يكون الحوار ممكناً في وضعية أخرى: حين يعتبر طرف من الأطراف أن رأيه سلطة، وأن رأي الطرف الآخر هو «مجرد رأي»؟ هذا هو موقف المحتكرين للنطق باسم الدين منذ كانوا. هؤلاء لا يرون أن ما يقولونه إنما هو «رأي في الدين» ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون بأن رأيهم هو الدين، فيتقمصون القداسة، والنطق باسمها، ويحيلون رأيهم إلى سلطة. في مثل هذه الأحوال لا تقوم مناظرة ولا يستقيم حوار.

يلغي محتكر النطق باسم الدين كل مسافة بين النصـوص المقدسـة (التي يدعي أنه وحده العليم بها وبمقاصدها) وبين التأويل، بينها وبين تعدد المعنى، وهو تعدد قائم بحكم المسافة الموجودة دائماً بين النص ومتلقيه. هو يدّعي التطابق التام بينه وبين النص المقدس فينطق كسلطة، وعلى الجميع أن يأتمر بنطقه. هو ينسِف الحوار من الأساس، لأنه لا يحاور، بل يأمر. ذلك أنه قد اتخذ له موقعاً فوق البشر أجمعين، هؤلاء يعـبِّرون عن مجرد آراء، أمـا هو فنـطقه هـو الحق الصريح.

الحوار يفترض التكافؤ ـ من حيث المنطلق ـ بين الأطراف المتحاورة، لكل طرف الحق المبدئي في بسط رأيه والدفاع عنه. أما حين يفرض طرف فـرضاً مسبقاً أن رأيه سلطة، وأن رأي الآخر هو مجـرد رأي، فإنـه يلغي الحوار من الأساس.

رابعاً: إن القبول بالاختلاف هو قبل كل شيء استعداد ذهني، أي هـو راجع إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية معينة ـ قبل أن تضبطه قوانين وتنظمه مؤسسات وتتعارف عليه أعراف ـ. بمعنى أن بناء الديمقراطية في العصر الحديث قد اقترن بعملية تحرير العقل من الاستعداد للقبول بالاستبداد. لذا نجد أن نقد الأسس التي قام عليها النظام الاستبدادي قد اقترن بعملية إعادة بناء العقل. ولم يكن من قبيل الصدفة أن هذه العملية النقدية المزدوجة والتي عرفهـا القرنـان

السابع عشر والثامن عشر الأوربيان (أي نقد النظام الاستبدادي ونقد النظام المعرفي التقليدي ابتداء من نقد آليته، أي الفكر التقليدي) قد قامت بها جماعة من المفكرين وفي الفترة نفسها. فأمثال جون لوك وديفيد هيوم قد قاموا بهذا النقد المزدوج: نقد العقل لتحريره من الميراث التقليدي وذلك بنقد الآلية العقلية المنتجة والمكررة لهذا الميراث، ونقد النظام الاستبدادي وذلك بتحويل جذري للمبادىء التي يقوم عليها مفهوم «السيادة»، و «المشروعية» و «مصدر السلطة» و «القانون».

معنى ذلك أن هؤلاء المفكرين قد قاموا بعملية تحرير للعقل لكي يتهيأ للتشبع بالمبادىء التي يقوم عليها النظام الديمقراطي: مبادىء التعاقد، والمصلحة العامة، وفصل السلطات وتداولها، وسيادة القانون... وكذلك القيم الضابطة لهذا النظام، مثل الحرية، والتسامح، والكرامة الانسانية. وقد شكل الحق في الاختلاف في النظام الديمقراطي مبدأ وقيمة جوهريين، وقد كان للثورة البروتستانتية دورها الاكبر في إحداث إنقلاب في الفكر الديني وفي الذهنية العامة ليصبح الحق في الاختلاف من الحقوق المعترف بها. فبعد قرن من الحرب الاهلية الدينية، استقر القوم على الاعتراف بحق الآخر في الاعتقاد وممارسته ممارسة مختلفة، وأصبح للتسامح قيمته المعنوية العليا، وتأسس مبدأ الحرية الدينية، وحرية الفكر عموماً ليصير مبدأ من مبادىء القوانين والدساتير. وهكذا أصبح الحق في الاختلاف مبدأً أساسياً من مبادىء حقوق الانسان.

خامساً: إذا رجعنا إلى الكتب التي وضعها القدماء للحديث عن مختلف العقائد والمذاهب التي عرفتها المجتمعات العربية والاسلامية ـ أي كتب «الملل والنحل» وكتب «الفرق» ـ فإن ما يثير دهشتنا هو أن هذه المجتمعات قد شهدت كل ما يخطر على البال من مذاهب وعقائد متنوعة، بل وغريبة. إلا أن هناك مع ذلك موقفاً «إيديولوجياً» مسبقاً نجده عند واضعي هذه الكتب: وهو اعتبارهم الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد لا غير. وهذا معنى حديثهم عن «الفرقة الناجية»، إذا كان المؤلف من أهل السنة، وعن الحقيقة الموقوفة على من يملك عصمة العلم والسلطة إذا كان من الشيعة. وهذا يعني أن التاريخ الفعلي لهذه

المجتمعات قد شهد ما هو أغنى وأكثر تنوعاً من هذا الاختزال الإيديولوجي الذي يحصر الحقيقة في جانب واحد ويقرنها بسلطة قائمة أو بسلطة مطالب بها. ذلك أن ما يطبع الاستبداد هو أنه يسعى دائماً إلى الجمع بين ملكية السلطة المطلقة وملكية الحقيقة المطلقة. هناك توأمية بين الاستبداد السياسي وترسيم الرأي الأوحد. والذريعة المعروفة هي أن الاختلاف خلاف، والتعدد فتنة وتجزئة وفوضى.

إن هناك مواقف في تراثنا ـ أبرزناها ـ حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف، وأنتج مناظرات أغنت الفكر العربي. إلا أنها حالات قليلة طابعها الانقطاع. نعم، علينا أن نعيد الاعتبار لمثل هذه المواقف الفذة، وأن نحاول تفهم أسباب ظهورها وانقطاعها ونحن ندعو إلى إرساء تقاليد الحوار وحرية الرأي والتعبير. إلا أنه على الرغم من هذا كله علينا أن نسلم أيضاً بأن هناك مبادىء وقيماً فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف. فقد نعثر هنا أو هناك فيما تركه هؤلاء على أقوال مأثورة تدعو إلى التسامح، أو تشجع على إبداء الرأي، إلا أنها لم تكن ترجمة لواقع الأمور، ولا تدل على بنية عامة للتفكير.

وإذا أردنا أن نورد أمثلة على المبادىء والقيم الجديدة التي علينا أن نزرعها زرعاً في بيئتنا فسنجد مثلاً مبدأ الحرية كقيمة فردية يترتب عليها نظام من العلاقات المدنية والاقتصادية والسياسية. ولا يستطيع أحد أن يثبت أن هذا المبدأ بهذه الدلالة قد عرفه الأسلاف، ولا أدل على ذلك من ردود الفعل السلبية التي وُوجِه بها هذا المبدأ من قِبَل الكتّاب الاسلاميين المحدثين أول ما عرفوه في القرن الماضي. ويمكن أن نذكر كذلك مفهوم «حقوق الانسان» بما هو إنسان أولاً، فتفكير فقهائنا اتجه رأساً إلى حقوق الله (يمكن الرجوع في هذا الباب إلى كتب «الاحكام السلطانية» أو إلى كتاب الموافقات للشاطبي). فكون هذه الحقوق هي حقوق للإنسان بما هو إنسان، وكونها عالمية، إنما هو تصور جديد، وهو وليد القرن الثامن عشر. صحيح أنها تاريخياً وثقافياً ارتبطت بإيديولوجيا وبمفاهيم معينة عموميتها غير بديهية، مثل مفهوم «الحالة الطبيعية» و «القانون الطبيعي» و «ايديولوجيا الانسان» باعتباره غاية في ذاته، إلا أنها عملياً شاملة وملزمة

للجميع. فحرية الرأي، وتحريم التعذيب وضمان حق التعليم والصحة والشغل هي من الحقوق الأساسية الضرورية مهما كانت البقاع والأصقاع. تبقى مسألة التأصيل الثقافي لفلسفة هذه الحقوق رهناً بالاجتهاد الفكري، وهي مهمة ملقاة على عاتق مثقفينا كما هي ملقاة على غيرنا ممن هم خارج المجال الثقافي الذي نشأت وترعرعت فيه تاريخياً هذه الحقوق.

سيقال إن المفاهيم التي أوردنا أمثلة لها تفترض مبدئياً مدنية النظام السياسي، وأنها دعوة إلى «العلمانية»، وأن هذه الدعوة قد فشلت في بلداننا رغم مضي قرن من الزمان عليها، وأنها ظلت ضئيلة الأثر لأن روادها كانوا معدودين، وكانوا خاصة من ضمن الأقلية المسيحية؛ وسيقال أيضاً أن قضية فصل الدين عن الدولة هي قضية أوربية، واستعملتها أولاً الملكيات الاوربية في مواجهة الهيمنة البابوية، قبل أن يستعملها الفكر الليبرالي ضد هذه الملكيات نفسها، وأننا بعد هذا كله لسنا مضطرين إلى اصطناع التناقض نفسه بين الدين والدولة لأن الاسلام دين ودولة... هذه اعتراضات شائعة معروفة، ولو أن أصحابها ربما لم يكونوا على علم بتجارب أخرى لم ينتصب فيها هذا التناقض الصارخ بين العقل والدين على النحو الذي برز في المثال الذي عرفه المفكرون العرب أكثر من غيره، وهو مثال فلسفة «الأنوار» الفرنسية، والتي لا يمكن تعميم اشكاليتها على بقية الفكر الأوربي.

هذه اعتراضات كما قلنا معروفة، ولها ما يبررها في حد ذاتها. لكن مناط النقاش هو في المقصد الذي يرمي إليه أصحابها، وهو جعل السياسة فرعاً من فروع الشريعة. والذريعة التي يتذرعون بها هي أن في ذلك ضماناً لهداية العباد ومنعاً للخلاف ما دام المرجع واحداً لا خلاف عليه وهو النص الشرعي وسيرة السلف الصالح. ومع ذلك، فإن الدعوة إلى إسناد السياسة إلى الشريعة وحدها هي دعوة قديمة لم تمنع عملياً قيام الاختلاف السياسي والخلاف المذهبي. والذين يدعون إلى سياسة نابعة مباشرة من الشريعة وحدها هم واهمون لأن هناك دائماً وساطة بشرية. والاختلاف أمر واقع بحكم هذه الوساطة، لأن النص، ولو كان قاراً كنص، فإن تأويلاته تختلف بحكم تطور الافهام وتعدد المصالح. وفي هذه الحالة فإن الاختلاف لا يكون فقط بين من يقولون بتبعية السياسة تبعية مطلقة

للشريعة وبين من لا يرون ذلك، بل هو قائم بين القائلين بهذه التبعية أنفسهم. فمتى كان «الاسلاميون» ـ قدماؤهم ومحدثوهم الداعون إلى المطابقة المطلقة بين السياسة والشريعة ـ يمثلون اتجاهاً واحداً؟

سادساً: إن الدرس الذي نستخلصه من الماضي هو هذه المفارقة: وهي أن الاختلاف رُفض دائماً على مستوى الايديولوجيا ولو أنه واقع مستمر. هناك ما يكتبه المؤرخون من جهة وهناك من جهة ثانية ما يتمسك به العقائديون من فقهاء ومتكلمين وغيرهم. فالتاريخ كما سجله المؤرخون هو ميدان الخلاف والاختلاف. أما أصحاب العقائد فإن الحقيقة عندهم واحدة أبدية. وحتى وهم منقسمون إلى مذاهب وفرق فإن كل فريق يعتقد أن الحق لا بد وأن يكون مع واحد، أي معه هو ومن ذهب مذهبه. وهكذا تُلغى كل مشروعية للاختلاف. وهكذا أيضاً لم يحصل في تاريخنا الثقافي هذا اللقاء الجدلي بين تصورين: التصور العقائدي والتصور التاريخي، فلم يندمج الاختلاف كمعطى من معطيات الفكر، فيحصل تأليف جدلي بين ما هو عقائدي وبين ما هو تاريخي. وحين قام مؤلفونا القدماء بوضع «تاريخ» للعقائد، (مثلاً مؤلفات البغدادي والأشعري والشهرستاني وابن حزم) فكأن مؤلفاتهم لم تكن سوى مناسبة لتبيان الحق في مواجهة الضلال، والعقيدة الحقة في مواجهة الفِرق والمذاهب الضالة. ليس هناك في مؤلفاتهم منظور تاريخي بمعناه الحقيقي للمذاهب والعقائد، فالتاريخ عندهم، لا يدخل في تكوينها، كما أنه لا يدخل في تكوين الحقيقة، وفي تعديلها.

الحقيقة واحدة تقوم عليها سلطة واحدة: هذا هو ما آل إلينا من هؤلاء العلماء. فلا يمكن أن نستند إليه ونحن ندعو إلى مشروعية التعدد وإرساء مبدأ الحق في الاختلاف، وما يترتب على ذلك من مشروعية التعدد، وتعاقدية النظام السياسي، وتداول السلطة والمصالح . . . إلى غير ذلك من المبادىء والقيم التي نسعى اليوم لإقرارها لتتنزَّل فينا منزلة التقاليد المستحدثة. وهي قضية نضال ديمقراطي، إلا أنها أيضاً، وقبل ذلك، قضية نضال ثقافي، أي نقد جذري للدعامة الفكرية التي يرتكز إليها أي نظام استبدادي ويجد لها سنداً في الميراث الثقافي: أي ادّعاء ملكية مزدوجة للسلطة وللحقيقة، وبالتالي إلغاء كل مشروعية للاختلاف.

المصادر والمراجع

كتب:

الأشعري، أبو الحسن: **مقالات الاسلاميين**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي.

ابن ابراهيم، العباس: **الإعلام بمن حل بمراكش من الأعلام**.

ابن قيم الجوزية: **أحكام أهل الذمة**، تحقيق صبحي الصالح، دمشق، ١٩٦١.

ابن قتيبة الدينوري: **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ (عن طبعة الشيخ اسماعيل الاسعردي).

ابن حزم: **الفصل في الملل والنحل**، القاهرة، مكتبة صبيح.

ابن خلدون، عبد الرحمان: **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.

برنبا (**انجيل**): (مقتطفات منه نشرت تحت عنوان: **نظرات في إنجيل برنبا**، القاهرة، ١٩٨٥).

البغدادي: **الفرق بين الفرق**، القاهرة، مكتبة صبيح.

البلاذري، أحمد بن يحيى: **فتوح البلدان**، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة، ١٩٥٩.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد: **تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة**، طبعة حيدر أباد، ١٩٥٨.

البيروني: **الآثار الباقية**، طبعة زخاو، ليبزغ ١٩٢٣.

البيروني: **رسالة في فهرست كتب الرازي**، نشر بول كراوس، باريس؛ مطبعة القلم، ١٩٣٦.

البيروني: **كتاب الجواهر**، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٤.

التنبكتي، أحمد بابا: **نيل الابتهاج**، طرابلس، منشورات مكتبة الدعوة الاسلامية، ١٩٨٩.

الحجري، أحمد بن قاسم [أفوقاي]: ناصر الدين على القوم الكافرين، تحقيق محمد رزوق، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٧.

الحجري: العز والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم ٨٧ ج.

حجي، محمد: الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين، الرباط، منشورات دار التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨.

خليفة، حاجي: كشف الظنون، بغداد، مكتبة المثنى.

الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت، دار الفكر.

الدهلوي، ولي الله: الانصاف في أسباب الاختلاف، بيروت، دار النفائس، ١٩٧٧.

السيوطي، جلال الدين: أسباب ورود الحديث، تحقيق يحيى سليمان أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

السيوطي، جلال الدين: الاتقان في علوم القرآن.

الشهرستاني، محمد بن أبي القاسم: الملل والنحل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧.

الشهرستاني، محمد بن أبي القاسم: مصارعة الفلاسفة، القاهرة ١٩٧٦.

طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة، بيروت، دار الكتب العلمية.

طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧

عبد الجبار الهمداني (القاضي): تثبيت دلائل النبوة، دار العربية.

عبد الجبار الهمداني (القاضي): المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

الفارابي، أبو نصر: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨.

الفراء، أبو يعلى: الأحكام السلطانية، طبعة سروبايا، أندونيسيا.

قاسم، عبده قاسم: أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧.

الكانوني، محمد بن أحمد: جواهر الكمال في تراجم الرجال، الدار البيضاء، المطبعة العربية، ١٣٥٦هـ.

كراتشكوفسكي، اغناطيوس: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.
الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي.
الماوردي، أبو الحسن: نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد، ١٩٨٦.
المسعودي: مروج الذهب، تحقيق شارل بيلا، بيروت ١٩٦٦.
المكي، أبو طالب: قوت القلوب، المطبعة المصرية، ١٩٣٢.
النعمان، القاضي: اختلاف أصول المذاهب، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٣.
هويدي، فهمي: مواطنون لا ذمّيون، القاهرة، دار الشروق ١٩٨٥.
الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد: أسباب النزول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٠.
الونشريسي، أحمد بن يحيى: المعيار المعرب في فتاوى أهل الأندلس والمغرب، الرباط، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ١٩٨١.
ياقوت الحموي: معجم الأدباء، القاهرة، مطبوعات دار المأمون.
اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، نشر هوتسما، ١٨٩٣.

مراجع أجنبية

- Baumel, Jean: **Le problème de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco Vitoria,** Monpellier 1936.
- Braudel, Fernand: **La Mediterranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,** Paris, éd. Armand Collin, 1966.
- Carbajal, Luis Marmol: **l'Afrique.**
- Cardaillac, Louis: **Morisques et Chrétiens, un affrontement politique,** Paris, éd. Clincksisk, 1977.
- Corbin, Henri: **Corps spirituels et terre celeste: de l'Iran mazdéen à l'Iran Chiite,** Paris, éd. Buchet 1979.
- Corbin, Henri: **l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi,** Paris, éd. Flamarion, 1958.
- Doresse, Jean: **Les livres secrets des gnostiques,** Paris, éd. Plon 1958.
- Festugière, A.J.: **Corpus Hermaticum,** Paris, éd. les Belles Lettres 1945.
- Lapeyre, Henri: **Géographie de l'Espagne,** Paris 1959.

- Michel, Francisque: **Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne,** Paris, 1947.
- Monnot, Guy: **Penseurs musulmans et religions iraniennes.**
-Puech, Henry-Charles: **En quête de la gnose,** Paris, éd. Gallimard 1978.
- Sagnard, François-M: **La gnose valentinienne et le temoignage de Saint Irenée,** Paris, éd. Vrin 1947.

مقالات:

بوزينب، الحسين: «تقييم الكتابات الأعجمية، **مجلة دار النيابة**، العدد ٦، ١٩٨٥.
القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات والمعلومات، تونس ١٩٨٦.
«المخطوطات الاعجمية المورسكية»، ندوة «**المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي**»، الدار البيضاء، مؤسسة الملك عبد العزيز، ١٩٨٨.
عباس، إحسان: **مجلة اللسان العربي**، العدد الرابع (أورد فيها رسالة محمد الانصاري الأندلسي: رسالة السائل والمجيب، وروضة نزهة الأديب، مخطوط بالخزانة العامة: ١٧٨ح، ١١٣٨د.
صبري عبد الله، إسماعيل: «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها»، ضمن أعمال ندوة: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.
المنوني، محمد: «مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط»، **مجلة البحث العلمي**، العدد ١٣، ١٩٦٨.

-E.I.2.
- Elpaza, Mikel: «la milieu hispano-morisque de l'Evangile de Barnabe (XVI-XVII.)» , in *Islamo-Christiano,* 8 (Politico Istituto di Studi Arabi e Islamici).
- Monnot, Guy: «Les Ecrits musulmans sur les religions non-bibliques», *Mélange de l'Institut Domicial des Etudes* Orientales, T.II, 1972.
- Laoust, Henri: «l'hérésiographie musulmane sous les Abbasides», *Cahiers de Civilisation médiévale,* T.10, p.171.

الفهرس

تمهيد ٣

١ ـ الإسلاميون والعقائد الأخرى:

إطار المشروعية ١٢

٢ ـ أسباب النزول، أو «تاريخ» فوق التاريخ ٥٠

٣ ـ ... وأقفلوا باب الحق في الإختلاف ٥٦

٤ ـ الموريسكيون، أو الفكر المحاصر ٦٣

استخلاص ٩٧

المصادر والمراجع ١٠٨

تنفيذ مطبعة دار الكتب ـ بناية الصاروية ـ شارع سوريا
تلفون ٣٧٠٠٧٣ ـ ٨١١٥٧١ ـ ص ب ١١٣٥٥٩ ـ بيروت ـ لبنان

١١٥٥/ ٩٣/ ٢٠٠٠